Hofmanns und Ritschls Lehren
über
Die Heilsbedeutung des Todes Jesu.

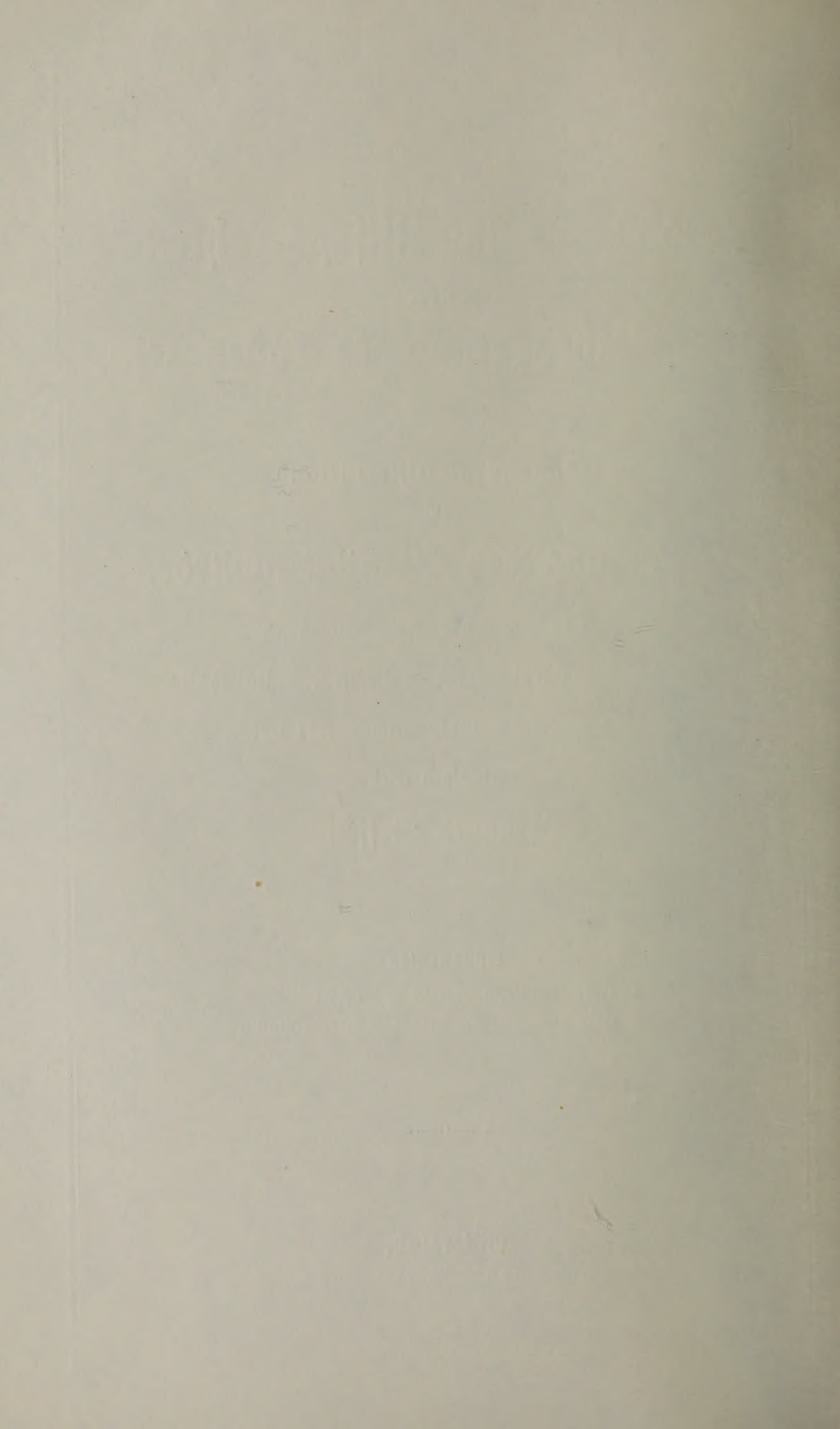
Inaugural-Dissertation
zur
Erlangung der Lizentiatenwürde,
welche nebst den beigedruckten Thesen
vor der hochwürdigen theologischen Fakultät Halle
am 4. Februar 1911, vormittags 11 Uhr
verteidigen wird

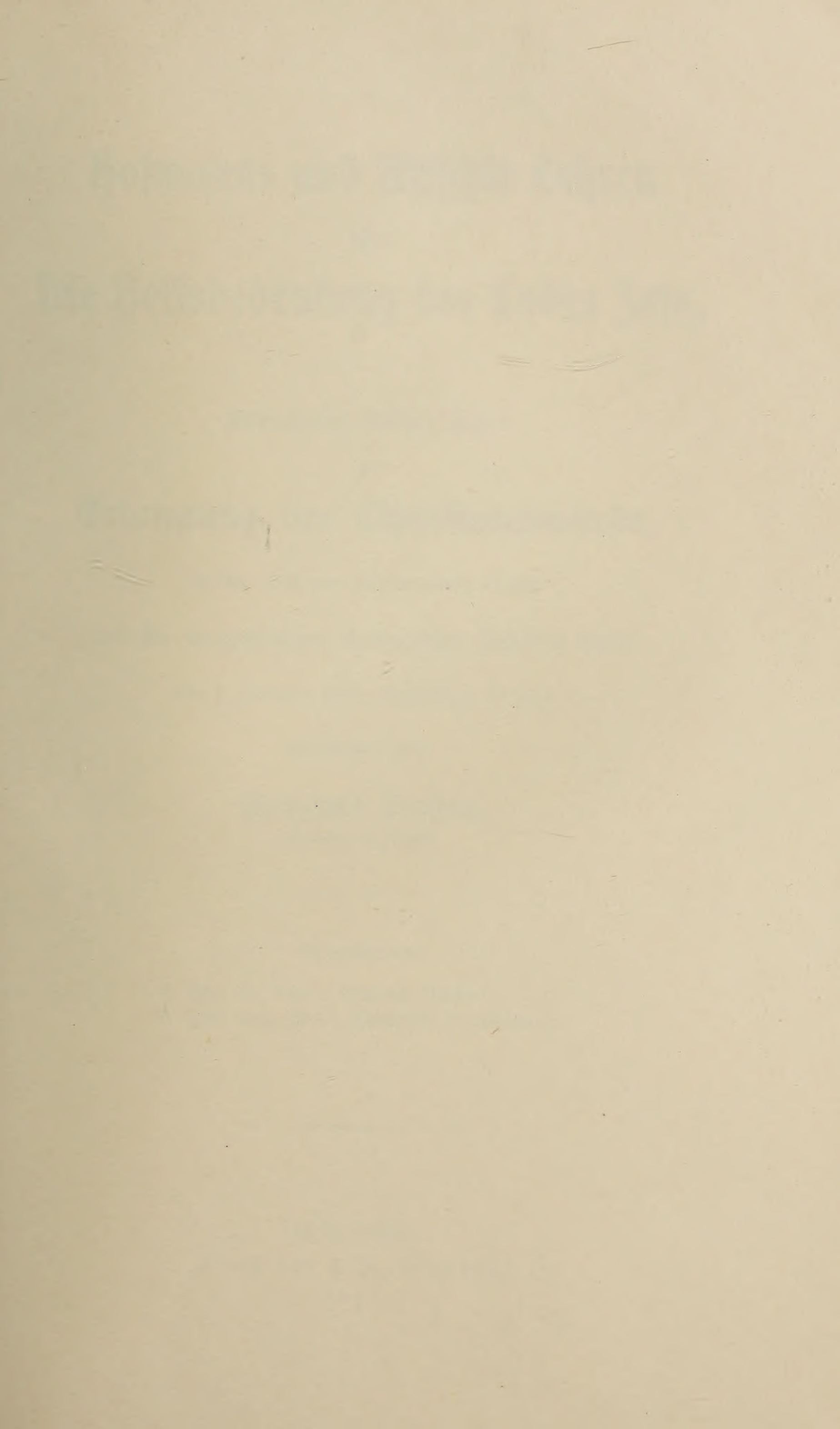
Bernhard Steffen,
Prediger aus Stettin.

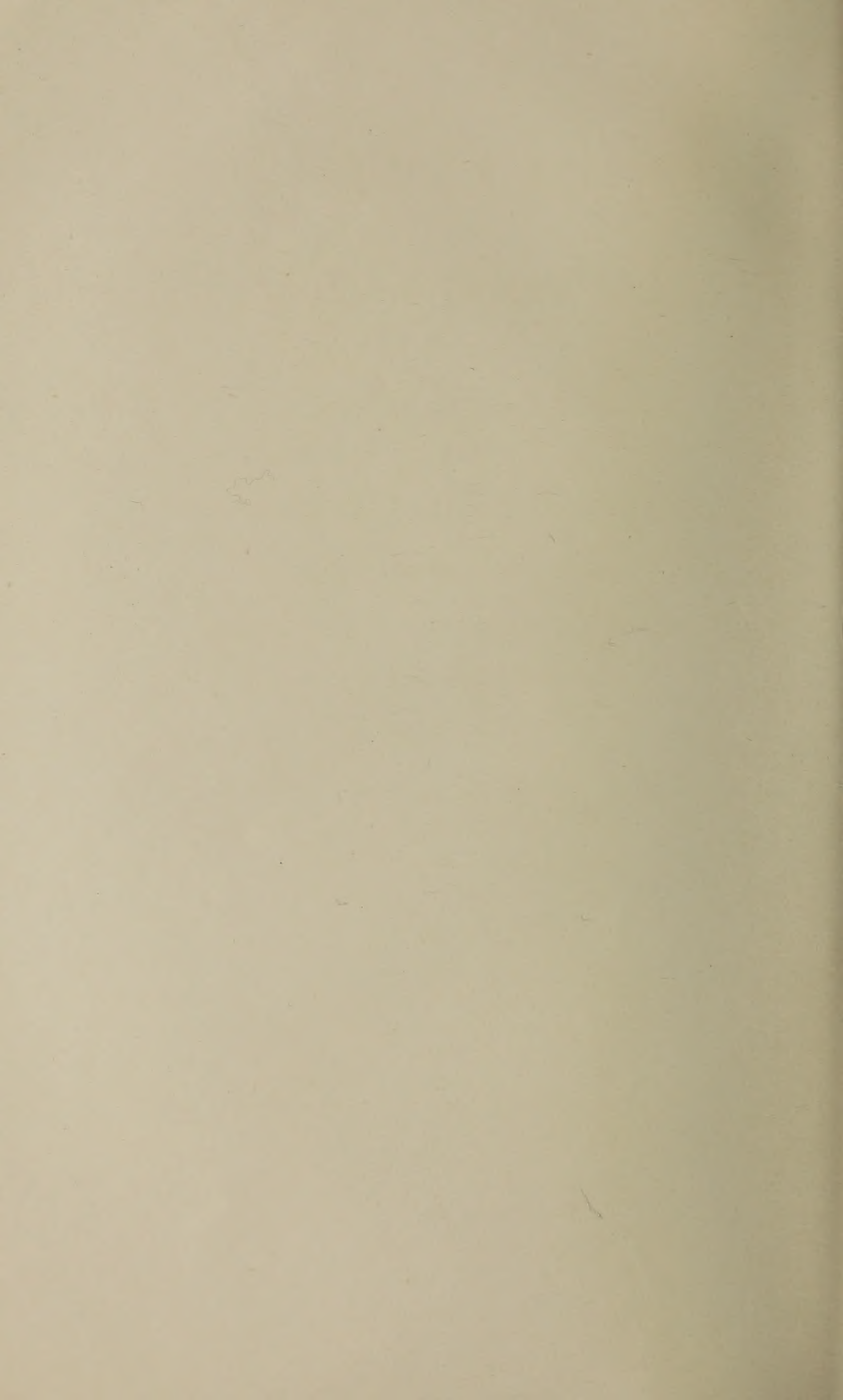
Opponenten:

1. Herr lic. theol. Friedrich Büchsel.
2. Herr cand. theol. Hermann Werdermann.

Gütersloh.
Druck von C. Bertelsmann.







Hofmanns und Ritschls Lehren
über
Die Heilsbedeutung des Todes Jesu.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Lizentiatenwürde,

welche nebst den beigedruckten Thesen

vor der hochwürdigen theologischen Fakultät Halle

am 4. Februar 1911, vormittags 11 Uhr

verteidigen wird

Bernhard Steffen,
Prediger aus Stettin.

Opponenten:

1. Herr lic. theol. Friedrich Büchsel.
2. Herr cand. theol. Hermann Werdermann.

Gütersloh.
Druck von C. Bertelsmann.
1911.

Inhaltsübersicht.

Die Frage nach dem Verhältnis Ritschls zu Hofmann ist schon bei Ritschls Lebzeiten aufgeworfen worden, aber sie hat seitdem ihre Bedeutung in bezeichnender Weise geändert. Ursprünglich in der Polemik gegen Ritschl geltend gemacht, um diesen wegen seiner „Abhängigkeit von Hofmann" herabzusetzen, dient sie heute wiederholt dazu, gerade die Originalität Ritschls zu erweisen.

Nachdem im Jahre 1884 J. P. Lange[1]) die Vermutung ausgesprochen hatte, daß Ritschl von Hofmann „ungeachtet seiner Antipathie wohl manches geborgt" habe, stellte im Anschluß daran ein Schüler Hofmanns[2]) die krasse Behauptung auf: „In kluger Überlegung nahm er (Ritschl) sich den scharfsinnigsten lutherischen Theologen der Gegenwart (d. h. Hofmann) heraus, und versuchte dessen Lehrdarstellung durch Umbiegung in rationalistischem Sinne sich und andern schmackhaft zu machen." Diese Behauptung erhielt wenige Jahre darauf eine Bestätigung durch die Untersuchung eines Franzosen[3]) über die „Origines historiques de la théologie de Ritschl", welche in dem Satze gipfelte: „Parmi les tentatifs multiples pour corriger la doctrine traditionelle, celle de Hofmann paraît avoir exercé le plus d'influence sur le système de Ritschl." Auf gleicher Linie liegt es, wenn Nippold[4]) in seinem Hand-

---

[1]) Sendschreiben an Thikötter, S. 6.

[2]) Detlev Zahn auf d. luth. Pastoralkonferenz, Köslin 1887.

[3]) Henri Schoen, Paris „Les Origines historiques de la théologie de Ritschl" S. 131.

[4]) Geschichte des Protestantismus seit d. Befreiungskriege I § 25, S. 364. (III. Bd. der neueren Kirchengeschichte.)

buch der neueren Kirchengeschichte sagt, daß Ritschl „jahrelang mit Hofmanns Gedanken gerungen habe, bevor sich sein Verhältnis zu denselben difinitiv entschied."

Aber inzwischen hatte schon E. Cremer[1]) rein prinzipiell den wesentlichen Unterschied zwischen Hofmann und Ritschl betont, und 1898 war zur „Apologie und Polemik" eine Schrift[2]) über Ritschl erschienen, welche sich u. a. auch gegen die Aufstellungen Schoen's wandte. Eine ganz neue Seite der Frage hat dann Kattenbusch[3]) aufgerollt, indem er den Gegensatz der Methode als den entscheidenden Differenzpunkt zwischen Ritschl und den Erlangern herausstellte. Diese Auffassung hat sich in dem Sinne durchgesetzt, daß die letzten Bearbeiter der neueren Theologie[4]) um der Methode willen Hofmann und Ritschl möglichst weit auseinander rücken. Daß jedoch bei einem derartigen Verfahren die tatsächliche Beeinflussung Ritschls durch Hofmann nicht verkannt werden darf, hat Kattenbusch selbst nachdrücklich ausgesprochen[5]). Besonders stark aber hat R. Seeberg[6]) unter voller Anerkennung der vorhandenen Differenzen die Abhängigkeit Ritschls von seinem Vorgänger geltend gemacht, und in demselben Sinne ist jüngst von E. Weber[7]) der Satz aufgestellt worden, daß „Ritschls Beeinflussung durch Hofmann nicht etwa eine geistreiche Kombination annexionslustiger Hofmannsschüler, sondern eine historisch nachzuweisende Tatsache" sei.

---

[1]) Die stellvertretende Bedeutung der Person Jesu 1892, S. 16 ff., S. 112 ff.

[2]) C. W. v. Kügelgen, Die Dogmatik Albrecht Ritschls, S. 68 ff.

[3]) Von Schleiermacher zu Ritschl, 3. A. 1903, S. 55 ff., besonders S. 67.

[4]) Herrmann in: Kultur der Gegenwart I, 4, 2. Aufl. 1909. S. 612 ff. und Schaeder, Theozentrische Theologie I, 1909. S. 121 f.

[5]) l. c. S. 59, cf. 61.

[6]) Die Kirche Deutschlands im 19. Jahrhundert, 2. A. 1904, S. 296 ff.

[7]) „Zum Problem der Offenbarung" in der „Reformation" IX, 40 vom 2. Oktober 1910, S. 642.

Als allgemeines Resultat der bisherigen Verhandlung ergibt sich, daß zwischen Hofmann und Ritschl trotz des starken Gegensatzes der Methode teilweise eine große Übereinstimmung in der Sache besteht. Die Anknüpfung an dieses Resultat macht für eine objektive Würdigung den Ausgangspunkt zunächst problematisch. Geht man, dem gegenwärtig herrschenden Verfahren folgend, von der verschiedenen Methode aus, so ist nicht abzusehen, wie man auf diese Weise zu einer unmittelbaren Auseinandersetzung kommen kann. „Von beiden Seiten müßte man die Gedanken oft erst ‚übersetzen', ehe man sie wirklich vergleichen könnte." [1]) Die Übereinstimmungen erweisen sich dann als durchaus sekundär, da ja „die Methode mit dem inhaltlichen Verständnis des Glaubens bestimmt zusammenhängt" [2]) und darum für Ritschls Verhältnis zu seinen Vorgängern vor allem der Satz geltend gemacht wird: „Wenn zwei dasselbe sagen, so ist es eben nicht dasselbe." [3]) In diesem Falle liegt der Schwerpunkt der Untersuchung von vornherein bei Ritschl. Setzt man dagegen bei der tatsächlichen Übereinstimmung beider ein, so wird dieses Verfahren zwar gerade bei dem vorliegenden Gegenstande durch den Eindruck gerechtfertigt, daß „in dem Verständnis des Werkes Christi . . . sich die Abhängigkeit Ritschls von Hofmann jedem Beurteiler aufdrängt." [4]) Aber von hier aus würde es schwer möglich sein, zu der selbständigen Eigenart Ritschls ein positives Verhältnis zu gewinnen, während Hofmann als der offenbare Urheber der gemeinsamen Gedanken die Auseinandersetzung einseitig beherrschen müßte.

Diese doppelte Schwierigkeit fordert einen Ausgangspunkt, welcher überhaupt jenseits beider Systeme liegt, und in der

---

[1]) Kattenbusch l. c. S. 67. [2]) Schaeder l. c. S. 23.

[3]) Otto Ritschl, Albrecht Ritschls Leben, 2 Bde. Freiburg 1892—96 Mohr (Paul Siebek) im folgenden kurz als „Leben" zitiert, hier I, S. 243.

[4]) Seeberg, l. c. S. 296.

Tat läßt sich ein solcher gewinnen, indem man von Hofmann auf Menken und Collenbusch zurückgeht. Es ist nachweisbar, daß die Grundlinien von Hofmanns Deutung des Todes Jesu bei Menken resp. Collenbusch ihre Quelle haben, und daß diese Quelle auch von Ritschl mit einer gewissen Selbständigkeit verarbeitet worden ist.

Die gemeinsame Quelle.

1. Die geschichtlichen Verbindungslinien.

Wiederholt und mit Nachdruck hat H. Cremer[1]) darauf hingewiesen, daß von Collenbusch ein tiefgreifender Einfluß auf die Theologie des 19. Jahrhunderts und besonders auf Hofmann ausgegangen ist. Wenn Cremer die Verbindungslinie über den Erlanger Krafft, „ein Duisburger Kind aus dem Kreise Collenbuschs", führt, so ist dies dadurch nicht widerlegt, daß Augé in Collenbuschs Biographie[2]) die gelegentliche Bestreitung dieser Tatsache durch einen genauen Kenner aller Verhältnisse berichtet. Denn derselbe „Kenner der Verhältnisse" bezeugt an einer andern Stelle die Versicherung Hofmanns, daß er Krafft „nächst Gott das Beste verdanke, was ein Mensch dem andern geben kann."[3]) Außerdem weiß Cremer von einer „persönlichen Verbindung Hofmanns mit Menkenschen Kreisen"[4]), und endlich soll Hofmann selbst „nicht verhehlt haben, daß Menkens Schriften für ihn von entscheidender Bedeutung gewesen sind."[5]) Der innere Beweis dafür ist die tatsächliche Verwandtschaft der Gedanken, welche

---

[1]) cf. die Einleitung zu Collenbuschs Schriften, mit welcher der Artikel über C. in Realenz. 3, Bd. 4, S. 233 ff., im wesentlichen identisch ist, und außerdem Werckshagen, der Protestantismus . . . Bd. II, S. 653.

[2]) Fr. Augé, Dr. med. Sam. Collenbusch . . . S. 177.

[3]) Pastor D. Krafft: Zum Andenken an Christian Krafft, S 46.

[4]) „Protestantismus . . ." II, S. 653.

[5]) M. Kähler, Zur Lehre von der Versöhnung, S. 26, Anm. 1). — Solche Äußerungen Hofmanns wiegen übrigens um so schwerer, als er es sonst bestritten hat, von andern nachhaltig beeinflußt zu sein. — Zitiert wird Menken m. E. nur Weissag. und Erfüllung Seite 143 (eherne Schlange).

schon von Thomasius[1]) festgestellt und neuerdings von K. Müller[2]) dahin charakterisiert ist, daß „die gesamte Hofmannsche Theologie . . . ein umfassender mit systematischer Gelehrsamkeit und darum gemäßigter Vorsicht unternommener Ausbau des Menkenschen Entwurfs“ sei. Wie eng aber Menken mit seinem Lehrer Collenbusch zusammengehört, wird weiter unten noch zu erörtern sein. — Zuvor sind erst über die Beziehungen Ritschls zu beiden einige Daten beizubringen. Als Ritschl sein Hauptwerk zum ersten Male herausgab, wußte er von Collenbusch noch nichts. Aber um so größeres Interesse zeigt er damals schon für Menken. Er nimmt ihn ausdrücklich gegen die Orthodoxie in Schutz[3]), er setzt sich bei der positiven Entwicklung der Lehre besonders mit ihm auseinander[4]), und er stellt ihn vor allem in höchst bedeutsamer Weise mit Hofmann zusammen, indem er sich gegen ihre schematische Vergleichung bei Thomasius verwahrt, und vielmehr „das relative Recht der beiden gemeinsamen theologischen Richtung“ betont.[5])

Daß aber Menken letztlich auf Collenbusch zurückgeht, ist Ritschl erst bei seinen Studien über den Pietismus klar geworden, und diese haben ihn zu einer Würdigung Collenbuschs geführt, welche zeigt, daß er bei ihm vielfach seine eigenen Gedanken wiederfand. Er „rühmt“ „den gesunden Sinn“, „die Bereicherung des Gesichtskreises“, das „sehr respektable Gepräge“ seiner Lehrweise, er konstatiert, daß „gegenüber aller bis auf Collenbusch verlaufenen Orthodoxie“ bei diesem eine „gründlichere Betrachtung eingeschlagen sei“[6]),

---

[1]) Christi Person und Werk, 2. A. III, 1. S. 138—151.

[2]) Realenzyklop. 3. A., Bd. 12, S. 583.

[3]) Rechtf. u. Vers. 1. A. I, 1870 S. 569.

[4]) Rechtf. u. Vers. 1. A. III, 1874 S. 492 ff., cf. 3. A., S. 524 ff.

[5]) Rechtf. u. Vers. 1. A. I, 1870 S. 570, diese Bem. ist später wieder weggefallen.

[6]) Geschichte des Pietismus I, S. 565 ff.

und fügt schließlich in der 3. Auflage von „Rechtfertigung und Versöhnung" einen Abschnitt über ihn ein, welcher seine „neuen wertvollen Gesichtspunkte" in Bezug auf die Lehre vom Werke Christi hervorhebt.[1]) Somit ist die Verbindung Ritschls[2]) und Hofmanns mit Menken[3]) und Collenbusch[4]) durch gegebene Fakta belegt, und es handelt sich jetzt darum, Collenbuschs Lehre von Jesu Kreuz als die gemeinsame Quelle für Hofmann und Ritschl darzustellen.

2. Die Versöhnungslehre Collenbuschs.

Die innersten Wurzeln, aus welchen seine Anschauungen über die Heilsbedeutung des Todes Jesu erwachsen sind, deckt Collenbusch selber in einem bedeutsamen Briefe an Pastor Rauschenbusch, den Vertreter des Halle'schen Pietismus in Elberfeld, auf.[5]) Er schreibt 1794: „Ich bin mit Ihnen völlig

---

[1]) l. c. S. 611.

[2]) Ritschl ist also bei seinen Studien über die Versöhnungslehre von Collenbusch beeinflußt worden, ehe er ihn überhaupt kennen gelernt hatte, (eben durch Menken). Vergl. Rechtf. und Vers. I, 1. A., S. 569 mit 3. A. S. 611.

[3]) Dr. G. Menkens Schriften in 7 Bänden. Bremen 1860, Heyse: „Homilien über Hebräer 9 u. 10." „Versuch einer Anleitung zu eignem Unterricht in den Wahrheiten der H. Schrift." „Über die eherne Schlange und das symb. Verh. ders. zur Person und Geschichte Jesu Christi." Verglichen ist auch: C. H. Gildemeister, Leben und Wirken des Dr. Gottfr. Menken, Bremen 1861 und Realenzyklopädie 3. A. Bd. 12, S. 581 ff. (C. F. Karl Müller).

[4]) Aufsätze, Briefe und Tagebuchblätter von Dr. Samuel Collenbusch. Herausgegeben von H. Cremer, Stuttgart 1902, Steinkopf, z. T. entnommen den auch von Ritschl benutzten „Erklärungen bibl. Wahrheiten", Elberfeld 1807, Neue Folge. Erlangen 1820. Wo im Folgenden „Cremer" zitiert wird, sind diese Aufsätze gemeint. Fr. Augé, Dr. med. Samuel Collenbusch und sein Freundeskreis, 2 Bände, Neukirchen Kr. Moers. Benutzt und beim Zitieren gemeint ist nur der 2. Bd. — Verglichen sind auch: Cremer, Realenzyklop. 3. A. Bd. 4, S. 233 ff.; und Albr. Ritschl, Samuel Collenbusch und seine Schule in: Geschichte des Pietismus, Bonn 1880. Bd. I, § 25.

[5]) Augé, Seite 77 f.

einverstanden, daß das Geheimnis **Christi für uns,** wovon der Apost. Paulus Röm. 3, 25 redet, die Grundlage ist von dem Geheimnis **Christi in uns,** wovon er redet Röm. 5, 15—21. Es ist schlechterdings notwendig, daß die Gerechtmachung vorangehen muß, wenn die innere Herrlichmachung möglich werden soll (Röm. 8, 30). . . . Anno 1742 kam ich durch die Buße und den Glauben an die Erlösung, die durch Jesum Christum geschehen ist (Röm. 3, 25), zum Frieden mit Gott, (Röm. 5, 1) weil mich der selige Pastor W. von diesem Geheimnis **Christi für uns** gut unterrichtet hatte. . . . Weil ich aber unwissend war in Ansehung der unermeßlichen Herrlichkeit der Hoffnung des Christenberufs, so war es nicht möglich, daß ich die große Menge meiner geistlichen Bedürfnisse hätte erkennen können **(1. Thess. 1, 3).** . . . Der Inhalt meiner ehemaligen Bitten war also nichts anderes als um Vergebung der Sünden; diese glaubte ich und weiter nichts. Endlich aber fand ich in Leibniz' Theodizee eine Nachricht von der Herrlichkeit der Hoffnung des Christenberufs. . . . Da wurde ich recht begierig nach der vernünftigen lauteren Milch der göttlichen Verheißungen, das Geheimnis **Christi in uns** betreffend. In Ansehung dieses geoffenbarten Geheimnisses haben mich nachher auch die Schriften des Prof. Anton und des Ötinger und des Bengel [1]) mehr und mehr erleuchtet. . . . Die Erkenntnis des Geheimnisses **Christi in uns** ist vielleicht die allerunbekannteste Sache in der ganzen Christenheit." — Demgemäß ist seine Lehre der bewußte Protest gegen eine absolute Geltung des „Christus für uns." Die **grundlegende** Heilsbedeutung dieser Tatsache wird ausdrücklich festgestellt; aber es wird für sie eine notwendige

[1]) In der Allgemeinen Evang. Luth. Kirchenzeitung vom 11. Nov. 1910, Sp. 1061 hat Procksch (s. u. S. 26 Anm. 4) den Zusammenhang zwischen Bengel und Hofmann aufgewiesen. Die Mittelglieder dieses Zusammenhangs sind Collenbusch und Menken.

Ergänzung durch das „Geheimnis Christi in uns" postuliert, durch welche das christliche Heil erst vollkommen wird. Diese Stellungnahme entspringt aus dem persönlichen subjektiven Bedürfnis des frommen Laien, das sich weder durch die starre Objektivität der orthodoxen Theologie, noch durch den oberflächlichen Rationalismus des Zeitgeistes befriedigt fühlt und sich demgegenüber mit der Energie eines starken und doch im Grunde einfältigen Charakters ganz auf die Schrift zurückzieht. Das Schriftverständnis ist ebensowohl durch den neu erwachenden Sinn für die Auffassung der Offenbarung als Geschichte[1]), wie durch den Einfluß verschiedener Männer der Zeit vermittelt, zu denen außer den von Collenbusch selbst genannten jedenfalls auch Dippel[2]) mit seiner realistischen Erlösungslehre gehört. Vor allen Dingen aber war der durch das „erweckte" Elternhaus begründete und durch die neugewonnene Erkenntnis des „Christus in uns" erstarkte Heiligungsernst, der „die Wiedergeburt in Übung hat", für seine Lehre ausschlaggebend. Diese mannigfache Bestimmtheit bedingt eine Einseitigkeit seines Biblizismus, deren er sich um so weniger bewußt war, als er an der von ihm bekämpften Tradition den offenbaren Widerspruch mit der Schrift wahrnahm. So will seine Lehre durch und durch Schriftlehre sein, und während auf diese Weise vielfach andere Seiten und Begriffe als bisher beigezogen werden, wird den althergebrachten ein neuer Sinn abgewonnen. Dadurch wird es möglich, daß gerade der einseitige Biblizismus Collenbusch davor bewahrt, die Heilsbedeutung des Todes Jesu aus ihrer zentralen Stellung zu verdrängen, und ihn vielmehr dazu

---

[1]) Während Ritschl Rechtf. u. Vers. I[3] S. 607 diese Auffassung auf den Coccejanismus zurückführt, weist Cremer wohl mit mehr Recht auf Justus Gesenius, Hübners bibl. Historien, Paulis „Heilshistorie" u. a. hin.

[2]) Vergl. K. Müller Realenz. 3. Aufl. Bd. XII, S. 585; und Bd. IV, S. 703 (Bosse über Dippel), wo die Verbindung zwischen Dippel und Menken auf Dippel und Collenbusch zurückzuführen ist.

bringt, das Kreuz in engste Beziehung zu dem „Geheimnis Christi in uns" zu setzen. Infolgedessen geht die „Versöhnung" in der Wirkung auf die Menschen auf, und diese ist objektiv verbürgt durch die persönliche Vollendung des Heilsmittlers, d. h. durch sein Hohespriestertum, durch welches er alles, was er hat, „sich selbst erworben hat", um es nun an die Menschen „auszuteilen." „Das Hohepriestertum ist die allerhöchste Würde, in welcher die königliche Würde begründet ist. Der Christusname ist nicht der höchste Name, sondern der Jesusname ist der höchste Name oder Würde des Sohnes Gottes (Phil. 2), oder mit andern Worten: die hohepriesterliche Würde ist die allerhöchste Würde des Sohnes Gottes."[1]) „Diejenigen, welche da sagen: der Menschensohn war, da er aus Mutterleibe kam, als Menschensohn der allerheiligste und allergerechteste und allerwahrhaftigste — die rauben dem Menschensohn . . . die allerhöchste Ehre, welche als Menschensohn ihm gebührt, . . . die **Überwindungsehre.**"[2]) Er war zwar nach dem ewigen Geist der Heilige als Sohn Gottes. Aber als Menschensohn wurde er der Überwinder. „Der Menschensohn ist **geworden,** was er nicht war."[3]) Diese „Kenose"[4]) des Gottessohnes geht sogar so weit, daß er als Mensch die „Gestalt des sündlichen Fleisches", d. i. die menschliche Natur in ihrer Beschaffenheit nach dem Fall, angenommen hat, um den aus ihr stammenden **eignen,** natürlichen Willen sein ganzes Leben hindurch aufzuopfern.[5]) Röm. 8, 3. Joh. 6, 38. Aus den hiermit angedeuteten christologischen Voraussetzungen ergibt sich nun eine dreifache Wertung des Kreuzes. Der Tod als Vollendung der Person Jesu ist in Bezug auf Gott: Gehorsamstat, in Bezug auf die menschliche Natur: Opferung der Sünde und in Bezug auf Jesum selbst: rechtmäßiger Erwerb der höchsten Würdigkeit.

---

[1]) Augé S. 86. [2]) l. c. S. 140. [3]) l. c. S. 140. [4]) Der Ausdruck kommt bei C. allerdings noch nicht vor. [5]) Augé S. 132 ff.

Collenbusch hat sich über das Kreuz Jesu mehrfach in seiner Weise zusammenhängend ausgesprochen. Einer seiner „Aufsätze", [1]) bestehend aus 26 Thesen, handelt „Von der Versöhnung und dem damit unzertrennbar verbundenen Geheimnis des Kreuzes." Besonders wichtig sind seine 17 Briefe über die Versöhnungslehre [2]) vom März 1788, und außerdem sind noch zu nennen ein Brief an Pastor Seyd [3]) über das Hohepriestertum Christi und zwei an Joh. Heinr. Hasenkamp [4]) über Jesu „sündliche Natur" und Jesu Sterblichkeit. Diese häufige Behandlung des Gegenstandes zeigt, wieviel Collenbusch an ihm gelegen ist. War er sich doch bewußt, hier auf Grund der Schrift etwas ganz Neues zu lehren und den alten Irrtum der „finstern Scholastiker" zu bekämpfen, daß Jesus in seinem Tode die Strafen des göttlichen Zornes getragen habe. Diese Behauptung ist nach C. dadurch widerlegt, daß der Tod an sich überhaupt keine Strafe, sondern ein bloßer „Schaden" ist, den sich der Mensch durch die Sünde zugezogen hat [5]), eine natürliche Folge des Essens der tödlichen Frucht [6]), die sich von Adam auf alle Menschen ohne ihre Schuld vererbt hat. Vor allen Dingen aber steht in keiner einzigen Schriftstelle, daß Gott Jesum Christum gestraft habe. Jesaias 53 lehrt sogar das Gegenteil. Denn V. 5 muß nach dem Grundtexte lauten: die Unterweisung unseres Friedens ist bei ihm [7]). Galater 3, 13 wird Jesus in dem Zitat aus 5. Mose 21, 23 mit Wohlbedacht nicht ein Fluch „bei Gott" genannt, und selbst wenn er so genannt wäre, so wäre doch der Sinn dieser, daß Gott selbst diese Strafe für die schändlichste erklärt hätte. [8]) Vor der

---

[1]) Cremer S. 98 ff.

[2]) Augé S. 25 ff., wo gegenüber Cremer S. 279 ff. der bessere Text gegeben ist.

[3]) Augé S. 83 ff. [4]) Augé S. 132 ff. [5]) Cremer S. 100.

[6]) Augé S. 27. [7]) Cremer S. 100. [8]) Cremer S. 101.

traditionellen Fassung dieser Stelle würden sich die Apostel entsetzt haben, wie Menken im Sinne Collenbuschs erklärt.[1]) „Wer aber die **Genugstrafung** in dem ewigen Feuer nicht unterscheiden kann von der **Genugtuung** oder Bezahlung, der ist ein mitleidenswürdiger Mensch."[2]) Denn „wo alles und jedes so ganz abgestraft und ausgestraft wird, wo Gott selbst die Strafe an sich vollziehen muß und doch noch den größten Teil des Menschengeschlechts unter der ewigen Strafe liegen lassen muß, da kann doch nicht von Gnade und Vergebung die Rede sein"[3]). Während Jesu Leiden nur im Sinne der Welt und der Juden Fluch und Strafe waren, „waren sie in Ansehung Gottes und Christi keineswegs Strafen unsrer Sünden, sondern ein Lösegeld und ein Sühnopfer, welches Paulus auch Gehorsam nennt."[4]) So ist der Tod Christi als Gehorsamstat „eine von Christo selbst **freiwillig** übernommene Handlung zum Wohlsein des ganzen Alls"[5]), und **„der Gehorsam ist eine Versöhnung für den Ungehorsam"**[6]). Das wird Collenbusch nicht müde, an der für ihn grundlegenden Parallele zwischen Christus und Adam nach Röm. 5, 12 ff. auszuführen, und von hier aus wird der eigentliche Sinn seiner ganzen Anschauung erst klar. Da die Offenbarung Gottes die Schande der Sündlichkeit und Sterblichkeit der ganzen Nachkommenschaft Adams nicht auf Gott, sondern auf Adam bringt, und es eine Gotteslästerung wäre zu lehren, Gott habe viele tausend Millionen unschuldiger Kinder eines einzigen ungehorsamen Vaters mit der Erbsünde (sc. dem Erbtode) **gestraft,** so kann man sagen, daß Adams Fall als Ungehorsam gegen Gott zugleich eine Ungerechtigkeit gegen sich selbst und seine Nachkommen war.[7]) Damit ergibt sich

---

[1]) „Versuch . . ." VI, Beilage C. [2]) Augé S. 32.
[3]) **Menken** Werke VI, S. 399 f.
[4]) Cremer S. 102. [5]) Cremer S. 101. [6]) Augé S. 35 cf. 33.
[7]) Augé S. 27. 33. 34.

der Satz, den Collenbusch in einem Brief an Menken ausgesprochen, und den dieser als den Kernpunkt der Versöhnungslehre empfunden hat, daß nämlich „unsere **Sündlichkeit und Sterblichkeit ein Unrechtleiden** ist, von dem uns zu erlösen, Gott seinen Sohn an die Welt als unsern Mittler sandte." [1]) Damit ist der Schuldcharakter der Sünde aufgelöst. „Schuld" wird nun lediglich die rechtliche Verpflichtung zu sachlichem Ersatz [2]), ein „Übel" unter anderen, von welchem Gott aber nur auf rechtlichem Wege befreien kann. Das Recht steht also über Gott, es ist nicht das von Gott gegebene Gesetz. [3]) So wird die Bahn frei für den grundlegenden Satz der Gotteslehre: „Gott ist die Liebe" [4]); Liebe aber ist „Freude an der Freude eines andern" und richtet sich „nach dem Maß der Gegenliebe." Dementsprechend wird Gottes Gerechtigkeit die „proportionierliche" (Menken: unparteiliche) Liebe, dagegen seine Heiligkeit die „demütige, sich selbst verleugnende" Liebe [5]), welche „keinen Menschen betrübt" [6]), sondern für alle den „heiligen Besserungsplan" [7]) veranstaltet hat, von dem die Schrift Zeugnis gibt. Darum gibt es nur eine einzige Sünde unmittelbar „wider Gott"; das ist die Verwerfung des Wortes und seiner Verheißungen aus Ungehorsam und **„Mißtrauen"** [8]), und das war die eigentliche Sünde Adams. Sie als unser „Stellvertreter" wieder gut zu machen, ist Jesu Werk, und so kann sein Dienst gegen Gott nichts anderes als sein Gehorsam sein. Dieser Gehorsam mußte aber durch Leiden gehen, weil Adams Tat aus Lust geschah [9]). Jesu Leiden war statt

[1]) Gildemeister I, S. 215 cf. auch Augé S. 60 f.

[2]) Cremer S. 111 ff.

[3]) Vgl. das Argument, Gott hätte sonst doch einfach ein anderes Gesetz geben oder eine andere Menschennatur erschaffen sollen. Menken, „Versuch" S. 60 f.

[4]) Cremer S. 51 f. 178 ff. u. a.; Augé S. 94 (Brief an Kant).

[5]) Cremer S. 55. 250 ff. 259 ff. 263 ff. [6]) Cremer S. 265.

[7]) Cremer S. 256. [8]) Augé S. 57, cf. Cremer S. 252.

[9]) Augé S. 29 cf. 27.

Strafleiden vielmehr Prüfungsleiden. „Es geziemte Gott, seinen Sohn auf alle Art und Weise zu prüfen, ja ihn sich selbst zu überlassen, damit er die allerhöchste Probe seines Gehorsams ablegen konnte.“ [1]) „Er hat alle Sünden der Menschen durch seinen vollkommensten Gehorsam auf's Kreuz gehoben“, [2]) und so gilt in Bezug auf Gott von Jesu Tod: „Gott war in Christo und versöhnte die Welt mit ihm selber durch den Gehorsam bis zum Tode, aber nicht durch das ewige Feuer.“ [3])

Doch so gewiß Collenbusch sich bewußt ist, mit dieser Anschauung die Wahrheit der Schrift zur Geltung zu bringen, so gewiß hat er sich auf der andern Seite ein Gefühl dafür bewahrt, daß der volle Sinn des Kreuzes damit nicht erschöpft ist. Auf einen dahin gehenden Einwand gibt er einmal dem Pastor Hasenkamp die bedeutungsvolle Antwort: „In allem dem, was von dem Herrn Jesus Lobenswürdiges gesagt worden ist in der Heil. Schrift von seiner Geburt an bis nach der Versuchung vom Satan und in allem dem, was der Herr Jesus in seiner **Amtstreue** getan hat, kann **ich auch** die Notwendigkeit eines Abschlachtens nicht sehen. Ich kann die Notwendigkeit eines Abschlachtens sehen aus Röm. 8, 3. Wenn es nicht schlechterdings notwendig gewesen wäre, nach dem Recht der allergerechtesten Gerechtigkeit Gottes, daß **die Sünde im Fleisch** hätte **müssen geopfert werden**, durch den ewigen Geist, dann würde es ja nicht geschehen sein. . . . Wenn auch alle jetzt lebenden Schriftgelehrten durch einen großen Haufen gesammelter Zeugnisse aus der Heiligen Schrift beweisen, der Herr Jesus habe seinen Willen **allezeit** verleugnet, **allezeit** den Willen Gottes getan, so halte ich es

---

[1]) Cremer S. 99, 9. [2]) Cremer S. 99, 8.

[3]) Augé S. 35. Dieser Satz erhält bei Menken „Versuch“ S. 192 die Wendung: in der Schrift heiße es nie, Gott habe sich oder Jesus Christus habe Gott versöhnt.

doch für eine gewisse Wahrheit, daß die Sünde im Fleisch geopfert werden mußte."[1]) Diese unzweideutige Antithese zwischen dem aktiven Gehorsam gegen Gottes Willen und der Abschlachtung des Sündopfers macht es gewiß, daß nach Collenbuschs Meinung das eine nicht die bloße Kehrseite des andern ist, wie es wohl an andern Stellen scheinen könnte, sondern daß jedes seinen besonderen Wert für sich hat. Das wird auch durch Menkens Auslegung bestätigt. Er bezeichnet es ausdrücklich als irrig, wenn das Sündopfer der Erfüllung aller Gerechtigkeit für die Ungerechten gleichgesetzt werde; vielmehr sei „die Sünde selbst vernichtet", da ja die Gerechtigkeit nicht zu einem Fluche werden könne.[2]) Wenn Menken diesen Gedanken dann auf die Formel bringt, Jesus habe „die menschliche Natur in seiner Person unsündlich gemacht", so sagt er damit Collenbusch gegenüber nichts Neues[3]). Denn nach Collenbusch bedeutet „das Sündopfer", daß Jesus „unser Nichtwollen, unsern Ungehorsam, unsere Sünde geopfert, geschlachtet, verbrannt habe an seinem Leibe auf dem Holz"[4]). „Er war **sündlich** zu der Zeit, da er noch einen Willen hatte, welchen er allezeit verleugnete. Er war **unsündlich** zu der Zeit, da er . . . sprach: Es ist vollbracht! Mein Wille ist nun geschlachtet . . ., mein Wille ist nun zernichtet, ist nun ein Nichts geworden."[5]) Bei dieser Betrachtungsweise tritt das ganze Leben unter den Gesichtspunkt des Todes. „Da er starb, tat er nicht viel mehr, als er tat, da er geboren wurde und den Leib des Todes anzog."[6]) Wenn es so das eigentliche Ziel Jesu war, „sich selbst zu opfern"[7]), so gilt dieses

---

[1]) Augé S. 141. [2]) Homil. über Hebräer IX u. X, Werke III, S. 331.

[3]) Gegen Ritschl, welcher Rechtf. und Vers. I³ S. 612 meint, erst Menken habe gegenüber dem Sozinianismus Collenbuschs „dem Tode Christi wieder eine direkte Beziehung auf die Sünde der Menschen beigelegt."

[4]) Augé S. 36. [5]) Augé S. 140. [6]) Menken l. c. S. 333.

[7]) Augé S. 28.

Opfer nicht Gott, sondern den Menschen. Wie das Opfer von jeher eine Gabe Gottes an die Menschen war, ein „Unterpfand, daß die Sünde nicht überwunden werde“ [1]), so ist diese Verheißung damit erfüllt, daß Jesus „für die Menschen geopfert“ [2]) wurde. Die darin liegende „tiefste Selbsterniedrigung“ des Heiligen, die ihn bis zum Mitleid mit seinen Feinden führte [3]), entspricht dem heiligen Wesen Gottes als der „demütigen, sich selbst verleugnenden Liebe.“ Der Hohepriester aber, der den Menschensohn für die Menschen geopfert hat, war „der ewige Geist, der ewige Sohn Gottes, der in dem Menschensohn eine Hüttenwohnung genommen hatte.“ [4]) So war Jesu Tod als Opfer weder ein natürlicher Tod, noch ein „Vertilgungstod“, noch auch ein bloßer „Prüfungstod“, wie ihn viel tausend Heilige gestorben sind, sondern er war ein „Versöhnungstod“, — als solcher einzigartig und „von unserm Tode ganz verschieden.“ [5]) Wer jedoch „nichts verstehet von der Kreuzigung des Fleisches, der Begierden und Leidenschaften, der kann das Geheimnis des Kreuzes nicht verstehen“ [6]), da „dasjenige, in dessen Wegräumung die Versöhnung eigentlich besteht, nicht in Gott, sondern in den Menschen ist.“ [7]) — Demnach ist das Verhältnis zwischen dieser und der ersten Deutung des Todes Jesu dahin zu bestimmen, daß Jesu Gehorsam gegen Gott dem Zwecke der Sündenüberwindung in den Menschen untergeordnet ist. Gott will nichts für sich selber, er gibt sich uns in Christo ganz als Mittel dar.

Inwiefern nun Jesu Tod den sündigen Menschen zugute kommt, wird von Collenbusch durch eine dritte Gedankenreihe festgestellt, welche das Hohepriestertum Jesu unter dem Gesichtspunkt der „rechtmäßigen Würdigkeit“ betrachtet. „Wir

---

[1]) Menken, „Versuch“ 6, Beilage C § 6. [2]) Augé S. 28.
[3]) Cremer S. 173. [4]) Augé S. 28.
[5]) Augé S. 30 f. Cremer S. 101_{18}. [6]) Augé S. 31.
[7]) Menken l. c. S. 192.

haben als Schuldner keine Würdigkeit, Erlassung der Schulden zu fordern; unser Hoherpriester kann das um seiner Würdigkeit willen als ein Recht fordern." [1]) Durch das Tun des göttlichen Willens allezeit und in allen Stücken unter Überwindung der allergrößten Schwierigkeiten hat er sich vor allen Geschöpfen und allen Geistern allein das Recht erworben, „Haushalter aller Gottesgüter zu sein" (Offb. 5) [2]), und sie als hoherpriesterlicher König ewig im Himmel zu verwalten. Indem er die Sünde in seinem Fleisch Stück für Stück überwand, ist ihr überhaupt das Recht an die menschliche Natur genommen [3]). Indem er „das **Äußerste,** was die unersättlichste Rache und ein Haß ohne Grenzen hatte erfinden können" [4]) bis zum Höhepunkte der Schrecken von Gethsemane durch Satans Zorn [5]) erduldete und als ein Überwinder des Reichs der Finsternis in den Tod ging, hat er nach Urteil und Recht die obrigkeitliche Gewalt über den Fürsten des Todes gewonnen [6]). Aus dieser Zuspitzung des Rechtsbegriffs geht hervor, daß die „Rechtmäßigkeit" des Todes Jesu von Collenbusch nicht als bloße „Zweckmäßigkeit oder sittliche Notwendigkeit" [7]) gedacht ist, sondern daß das Kreuz die Aufrechterhaltung der auch von den bösen Geistern anerkannten allgemeinen höchsten Norm bedeutet. Daß Gott sich an diese Norm, die aus seinem Wesen als Liebe nicht abgeleitet werden kann, gebunden hat, das unterscheidet sein Tun ebensosehr

---

[1]) Augé S. 84. [2]) Cremer S. 98, Augé S. 140.

[3]) Sie ist geopfert „nach dem Recht der allergerechtesten Gerechtigkeit." Augé S. 141. [4]) Menken „Versuch . . ." S. 198.

[5]) Cremer S. 99_{10}. Für Gott gilt dagegen, daß Jesus ihm als Opfer des angenehmsten Geruchs sehr lieb gewesen sein muß. Cremer S. 101_{21}. Von Gottes Zorn gegen die Sünde ist nur in gelegentlicher biblischer Erinnerung, und mit eschatologischem Ausblick die Rede. Cremer S. 99_{11} cf. S. 262.

[6]) Cremer S. 55 ff., cf. Menken, Die eherne Schlange: das Kreuz ein Triumphzug über den Satan.

[7]) Gegen Ritschl, Geschichte des Pietismus I, S. 569.

von unberechenbarer „Willkür“ [1]), wie von einer seiner unwürdigen „Indifferenz“ gegen die Sünde [2]). Damit wird der „Wahn“ abgelehnt, Gott vergebe Sünden ohne Genugtuung und Versöhnung [3]), und die Heilslehre gipfelt vielmehr in dem Satze, „daß Gott gerecht sei, indem daß er Sünden vergibt.“ [4]) So gewinnt Collenbusch eine rechtliche Schätzung des Todes Jesu, welche den durchaus persönlichen Charakter seiner Leistung und ihres Wertes nicht nur nicht gefährdet, sondern sie vielleicht zum ersten Male dogmatisch zu verarbeiten unternimmt. — Da aber auf der andern Seite die rein sachliche Wertung der Schuld bestehen bleibt, kommt es zu einer Ergänzungsbedürftigkeit des Werkes Christi, welche den reformatorischen Standpunkt völlig verläßt. Denn alle in das persönliche Innenleben greifenden Wirkungen des Heilsmittlers bleiben einem besonderen „Segen“ des „Christus in uns“ vorbehalten, von welchem hier nur soviel zu sagen ist, daß durch ihn nicht nur der Glaube [5]) sondern auch die bis zur Vollkommenheit gesteigerte Heiligung den Charakter einer „Gabe Gottes“ verliert [6]), da das Blut Jesu Christi zur „Reinigung von der Befleckung“ am Herzen nur dann gesprengt wird, wenn der Hohepriester durch das Verhalten der Menschen dazu „berechtigt“ wird. [7]) Diese Abzielung auf die menschliche Selbsttätigkeit, infolge deren die Schuld, gegenüber der Sünde als ihrer Quelle, zu dem „Geringeren“ [8]) herabgedrückt wird, ist der innerste Grund für die absolute Wertung des Rechtsbegriffs, durch welche bei Collenbusch die Zuteilung des Heils zwar von „Christi Verdienst“, aber

---

[1]) Augé S. 27. 33. [2]) Cremer, 261 f. [3]) l. c. S. 261.

[4]) l. c. S. 111 cf. 261.

[5]) Cremer S. 114 ff. Das Verhalten gegen Gott der Bestimmungsgrund für das Verhalten Gottes. cf. auch S. 221.

[6]) Brief Rektor Hasenkamps über Collenbusch Augé S. 71.

[7]) Cremer S. 113.

[8]) Menken, eherne Schlange S. 410.

trotzdem von „unsrer Würdigkeit" abhängig gemacht wird.[1]) Da jedoch nach dem Vorhergehenden durch den Rechtsbegriff gerade die **objektive** Wertung des Todes Jesu erreicht wird, kommt die subjektive Seite mit der objektiven zu einer tatsächlichen Vereinigung. Wenn auch der „anthropozentrische Zug" auf Kosten des Gottesgedankens sich hierin ganz besonders geltend macht, findet Collenbusch doch in dem erhöhten Hohenpriester, der als unser „Fürsprecher" beim Vater auf Grund seines **Kreuzes** die „Gnade" des Schulderlasses und zugleich die „Gabe" des Segens für uns als sein Recht erbittet[2]), die Einheit des „Christus für uns und in uns" mit Gott.

3. Die Weiterarbeit Menkens.

Bei dieser Darstellung der Lehre Collenbuschs ist Menken wiederholt als Interpret mit herangezogen worden, und die Zusammenstellung beider zeigt deutlich, wie fest Menkens Gedanken mit denen seines Lehrers verwachsen sind. Menken selbst hat sich über sein Schülerverhältnis zu Collenbusch unzweideutig ausgesprochen, indem er seine „Anleitung zum eignen Unterricht in den Wahrheiten der Heiligen Schrift", das Kompendium seiner eignen Anschauungen, nachträglich „dem selgen Doktor der Arzneigelehrsamkeit Samuel Collenbusch" als dem Manne gewidmet hat, dem er „unter allen Menschen am mehrsten zu ewiger Dankbarkeit verbunden" sei.[3]) — Aber es fragt sich nun, ob man wirklich mit Cremer[4]) sagen kann, daß Menken „kaum . . . einen eignen Gedanken ausgesprochen, sondern nur Collenbusch'sche Erkenntnisse . . . vertreten hat", oder ob er nicht auch etwas Eigenes zum Fortschritt der geschichtlichen Entwicklung beigetragen hat. In

[1]) Cs. eigene Unterscheidung. Cremer S. 153 ff., besonders S. 155

[2]) Augé S. 84 f. [3]) Werke IV, Vorrede S. X.

[4]) Cremer, Einleitung S. 22.

dieser Beziehung ist zunächst hervorzuheben, daß Menken in seinem „Unterricht in den Wahrheiten der Heiligen Schrift" die neuen Gedanken Collenbuschs zum ersten Male zu einem geschlossenen System verarbeitet hat. Zwar steht schon bei Collenbusch hinter seinen abrupten und oft recht dunklen Gelegenheitsaussprüchen eine Gesamtanschauung von großartiger Geschlossenheit, aber diese Geschlossenheit ist allein durch die Einheit seines persönlichen Glaubenslebens, nicht durch systematische Verknüpfung der einzelnen Erkenntnisse verbürgt. Hier setzt nun Menken mit seiner Arbeit ein, und er kommt durch sie zu einer wesentlichen Ergänzung Collenbuschs, welche für die Folgezeit von größter Bedeutung werden sollte. Für Collenbusch ist „die Hauptsache, die wir aus der Heiligen Schrift lernen sollen, die Erkenntnis der Absichten Gottes" [1]), und das Evangelium ist für ihn „die Summe aller Verheißungen Gottes" [2]); so wird die Geschichte lediglich Mittel zum Zweck der Wortoffenbarung. Menken dagegen gewinnt ein positives Verhältnis zu den geschichtlichen Heilstatsachen um ihrer selbst willen. Die **Veranstaltung** [3]) Gottes zur Seligkeit und Herrlichkeit der Menschen durch Jesus Christus [4]) wird ihm die große Hauptsache der Offenbarung, und so vermag er noch mehr als Collenbusch den Tod Christi in den Mittelpunkt zu stellen. Seine ganze Lehre faßt sich in dem einen charakteristischen Satze zusammen, den er in der Schrift über die eherne Schlange ausspricht, „daß Jesus Christus in der Gestalt des sündlichen Fleisches in die Welt kommend, die Ähnlichkeit des sündlichen Fleisches . . . vernichtet und als ein Mensch, der sündigen, leiden und sterben konnte, sich nicht nur vor allen wirklichen Sünden bewahrt, . . . sondern unter den schrecklichsten Umständen, unter den heißesten Anfechtungen und Prüfungen, ohne besondere Hülfe von Gott,

---

[1]) Augé S. 38. [2]) Cremer S. 264. [3]) Menken schreibt „Anstalt".
[4]) cf. Werke VI, S. 165 ff.

vielmehr im allerheißesten Kampf von Gott verlassen, eine Gerechtigkeit, eine Göttlichkeit der Gesinnung und des Wesens bewiesen hat, die von Gott würdig erfunden wurde, aufzuwiegen und zu vergüten die menschliche Sünde überhaupt, und . . . dem Menschengeschlechte ein neues Verhältnis zu Gott, Vergebung der Sünde, Mitteilung des göttlichen Geistes zu göttlichem Leben und Wandel und Hoffnung und Anwartschaft zu den höchsten Herrlichkeiten des Reiches Gottes zu erwerben." [1]) „Dies hätte", wie es an einer Parallelstelle mit derselben Beziehung heißt, „nicht geschehen können, wenn der Mittler des menschlichen Geschlechts . . . (der so wie der erste als ein anderer Adam für das ganze Geschlecht stände) . . . nicht das Äußerste gelitten, und wenn er nicht sein Blut für die Menschen vergossen hätte." [2]) Denn „mit seinem eignen Blute, das heißt, mit seiner eignen Würdigkeit und Gerechtigkeit", [3]) ist er ein für allemal in das Heilige eingegangen. Indem endlich Menken nach Andeutungen Collenbuschs den von den Württembergern überkommenen Reichgottesbegriff mit der geschichtlichen „Anstalt der Versöhnung" vereinigt [4]), hat er die Heilslehre aus der Abhängigkeit von einer Sondertheorie übḙr Jesu Tod befreit, und konzentriert auf die eine Wahrheit „er selbst Christus für uns und in uns ist das Heil." [5])

---

[1]) Menken, Werke VI, S. 397 f.

[2]) Menken, Versuch . . . S. 181 f. Hier wird auch von der „über das ganze Geschlecht gebrachten **Rechtfertigung**" gesprochen, wie schon Collb., Cremer S. 259. [3]) Menken, Homil. über Hebr. 9—10, S. 323.

[4]) Augé S. 52. [5]) Menken, Versuch S. 205.

Der „Gegensatz“ in der Methode.

1. Die Voraussetzungen bei Schleiermacher und Collenbusch.

Wenn Collenbusch sowohl, wie Menken ihre Lehre auf Grund einer geschichtlichen Gesamtanschauung von der Schrift als einem „mit sich selbst übereinstimmenden, zusammenhängenden vollständigen Zeugnis von dem geoffenbarten Geheimnis Gottes“[1]) gewonnen haben, wenn Menken in der Schrift ein Ganzes von Tatsachen sieht, welche weder durch das Starren auf das Einzelne, noch durch bloßen Vernunftgebrauch und durch Spekulation ermittelt werden können,[2]) so ist dieses Verfahren epochemachend geworden durch das Lebenswerk Johann Christian Karl von Hofmanns. Aber die Entwicklungslinie von Collenbusch bis Hofmann hat erst einen Durchgangspunkt durchlaufen, welcher für ihre Richtung von entscheidender Bedeutung geworden ist: Die Methode Schleiermachers. Der methodische Zusammenhang zwischen Hofmann und Schleiermacher ist neuerdings von Hermann[3]) des weiteren erörtert worden, und im Anschluß daran betont Schaeder[4]) daß „es gar keinen Sinn habe, ihn irgendwie abzuschwächen oder zu verhüllen.“ Diese These kann durch die bloße Tatsache, daß Hofmann selbst sie schon energisch bestritten hat, nicht als widerlegt gelten, aber allerdings sind die **Gründe**, welche Hofmann für seine Bestreitung anführt, wert, untersucht zu werden. Denn Hofmanns Versöhnungslehre steht anerkanntermaßen in systematischen Zusammenhängen, welche es unmöglich

---

1) Cremer, S. 32 ff.

2) Menken Werke VI, S. 32 und VI, 209.

3) Kultur der Gegenwart, I. Teil. 4. Abt., S. 604 ff.

4) Theozentrische Theologie, I. S. 22 ff.

machen, sie im einzelnen zu beurteilen, wenn man nicht zuvor den Grundcharakter seines Systems aufgefaßt hat. Über die hierhin gehörenden Fragen sind wir vorzüglich durch Hofmanns Briefwechsel mit Delitzsch[1]) orientiert, in welchem sich Delitzsch als der wohl am tiefsten in die Gedanken seines Freundes eingedrungene Interpret Hofmanns erweist. Dort bezeichnet sich Hofmann selbst als einen „Menschen, welcher die Wissenschaftlichkeit in die Methode setzt" und bei seiner systematischen Arbeit „nicht das System, sondern die Methode gesucht" habe. Denn eine Methode, „die Dogmatik im Sinne des kirchlichen Glaubens herzustellen," habe er zu seinem Schrecken nirgends vorgefunden.[2]) Schleiermacher habe ihn als Dozent durch seine Behandlung des Tatsächlichen und Geschichtlichen geradezu abgestoßen, und später habe er bei der Lektüre seiner Glaubenslehre sich zwar der strengen Folgerichtigkeit seines Verfahrens gefreut, sich aber in **durchgängigem Widerspruch** mit ihm befunden.[3]) Ein Schüler Hofmanns[4]) bestätigt diese Tatsachen noch ausdrücklich aus eigener Erfahrung. Wenn Hofmann dann zugibt, allerdings ein „Kind seiner Zeit" zu sein, so dürfte ein Hinweis auf den „romantischen" Subjektivismus schwerlich genügen, und noch weniger trifft man Hofmanns Meinung, wenn man Schleiermacher als den Urheber jenes Zeitgeistes ansieht. Hofmanns eigentümliches Verhältnis zu Schleiermacher findet vielmehr dann seine beste Erklärung, wenn man unbeschadet des Verdienstes Schleiermachers als des Neubegründers der protestantischen Theologie auf die vor ihm liegenden Wurzeln seiner Glaubenslehre zurückgeht. Denn es zeigen sich bei ihm im einzelnen so überraschende Anklänge an Collenbusch resp. Menken, daß eine Beeinflussung durch sie

[1]) Theologischer Briefw. der Prof. Hofm. u. Del. Herausgeg. v. Volck 1891.

[2]) l. c. S. 14. 15. — [3]) l. c. S. 38.

[4]) A. Kolbe in der Neuen kirchlichen Zeitschrift 1891. Nr. 5, S. 686.

(Menken und Schleiermacher sind in demselben Jahre 1768 geboren) irgendwie postuliert werden muß. So heißt es bei Schleiermacher in z. T. wörtlicher Übereinstimmung mit C., daß der hohepriesterliche Segen Christi „kein bloßer Wunsch sein kann, sondern eine wirkliche Gabe,"[1]) „daß Christus in uns der Mittelpunkt des Lebens ist,"[2]) daß das Werk Christi in der „durch ihn vollendeten Schöpfung der menschlichen Natur" bestehe[3]), und wenn er von „genugtuender Stellvertretung,"[4]) von Jesu „Eifer für seinen Beruf,"[5]) von seinem „Mitgefühl mit der Sünde" oder dem „Mitgefühl der Unseligkeit als dem Gipfel des Leidens"[6]) redet, so sind diese Gedanken bei Collenbusch direkt vorgebildet.[7]) Endlich aber ist die Gesamtauffassung des Erlösungswerkes mit ihrer Orientierung an dem subjektiven Glaubensleben als der „zur eignen Tat gewordenen Tat des Erlösers" und der daraus folgenden Ablehnung der Strafsatisfaktion im Innersten mit Collenbusch verwandt. Vergleicht man nun die Selbstverständlichkeit und Beiläufigkeit, mit welcher das Leiden Christi bei Schleiermacher umgedeutet wird, mit dem schweren Ringen Collenbuschs um eine neue Erkenntnis darüber, so wird Schleiermacher über-

---

[1]) Der christliche Glaube, Abdruck der 2. Aufl. bei Hendel, Halle § 104$_1$, S. 108 cf. Collenbusch bei Augé S. 85. Das Segnen unsres . . Hohenpriesters ist kein Wünschen, sondern ein Geben.

[2]) l. c. § 101$_2$, S. 89, wo der Christus in uns auch ganz wie bei Collenb. als „Segen" und „Gabe" gefaßt wird.

[3]) l. c. § 101$_4$, S. 93 cf. Menkens Formel über Jesu menschl. Natur und den Satz, daß der Fall zu einer „vollkommneren Schöpfung" geführt habe (Versuch S. 189).

[4]) cf. Collb., Augé S. 32. Die Gerechtigkeit unsers Stellvertreters ist eine Genugtuung.

[5]) cf. Collb., Augé, S. 141 „Amtstreue".

[6]) cf. Collb., Cremer, S. 173, 99.

[7]) Zu vergleichen ist auch Schls. „sinnliches Selbstbewußtsein" mit Cs. Veränderg. des „sinnlichen Lebens" durch den Fall, Cremer, S. 189 ff., und vor allem Jesu göttliche „sich selbst schlechthin verleugnende Liebe," Schleierm. l. c. § 104, 4, mit Cs. Deutung der Heiligkeit als der „sich selbst verleugnenden Liebe."

haupt erst verständlich, wenn er auf Collenbuschs Vorarbeit fußt. Dem weiter nachzugehen und vor allem Schleiermachers durchgreifende Veränderungen des Vorgefundenen zu würdigen, ist hier nicht der Ort.

2. Die Methode Hofmanns.

Wohl aber ist durch die Andeutung dieser Zusammenhänge das Verständnis für die Schleiermacher-Hofmannsche Methode vorbereitet. Wird Schleiermachers Gesamtleistung als eine schlechthin originale angesehen, dann ist es in der Tat unverständlich, wie Hofmann ohne eine ausdrückliche bewußte Anlehnung an ihn sich mit ihm so stark berühren kann, wie es allgemein feststeht. Diese Schwierigkeit wird aber gelöst, wenn Schleiermacher mit Hofmann ähnlich wie es in gewissem Sinne schon von Ritschl zu sagen war, auf Collenbuschs Anregungen weist. So gewiß an Schleiermacher der Subjektivismus Fichtes[1]) „einigen Anteil" hat, so gewiß verbindet ihn auch seine Herkunft aus der Brüdergemeinde mit der subjektiven Grundrichtung des Pietismus, wie sie bei Collenbusch so wirksam geworden ist. Da aber Hofmann wesentlich dieselben Einflüsse durch Menken erfahren hat, erscheint es durchaus natürlich, daß ihm bei Schleiermacher nun viel mehr das Trennende entgegentrat, und daß er, was er eigentlich jenem verdankt, aus sich selbst zu schöpfen glaubte.[2]) Wenn Hofmann über die Genesis seiner Methode berichtet[3]) er habe sich einfach auf das „besonnen", was ihn zum Christen mache, so ist das zweifellos nur durch Schleiermachers vorangehende Besinnung auf das „fromme Selbstbewußtsein" möglich gewesen, aber als ebenso zweifellos muß es gelten, daß der für

---

[1]) cf. Delitzsch im Briefw. mit Hofm. S. 43.

[2]) Eine interessante Parallele für Hofmanns Verhältnis zu Schleiermacher scheint mir das von Kunze (siehe unten) kürzlich erörterte Verhältnis Franks zu Hofmann zu sein.

[3]) Briefwechsel S. 25.

Hofmanns Methode konstitutive Ausgangspunkt **mehr** ist, als der „Zustand schlechthinniger Leichtigkeit und Stätigkeit frommer Erregungen"[1]). Denn wenn Hofmann ihn in der Einleitung zu seinem „Schriftbeweis"[2]) definiert als den „Tatbestand" der „in Jesu Christo vermittelten persönlichen Gemeinschaft Gottes und der Menschheit"[3]), so liegt er zunächst überhaupt jenseits des Subjekts in Gott und der von ihm gestifteten Tatsache der Geschichte und setzt sich als solcher in einen ausdrücklichen Gegensatz zu einer „Beschreibung der christlich-religiösen Gemütszustände"[4]). Aber in der Anwendung dieses Ausgangspunktes auf das eigene Subjekt ist Hofmann eine Eigentümlichkeit zum Verhängnis geworden, welche ihn wieder auf Schleiermacher zurückbrachte: sein entschiedener Drang zum System. Neuerdings hat Kunze in seinem Aufsatz über „Frank und Hofmann"[5]) als das eigentliche Motiv Hofmanns das apologetische Interesse hervorgehoben[6]) und hat gezeigt, daß der „Schriftbeweis" nur der Form nach ein Beweis **mit** der Schrift, der Sache nach dagegen umgekehrt ein Beweis **für** die Schrift sei.[7]) Aber damit ist noch nicht erklärt, wodurch diese ungeheure Selbsttäuschung Hofmanns möglich geworden ist. Daß er gerade **dies** System aufstellte und auf **diese** Art zu beweisen suchte, das liegt nicht an der apo-

---

[1]) Schleiermacher, d. chr. Glaube, Hendel S. 74 (§ 14_1).

[2]) Der Schriftbeweis ist durchgängig nach der ersten Aufl. Nördlingen 1852 ff. zitiert. Die Abweichungen der 2. A. werden, wo sie in Betracht kommen, besonders behandelt werden.

[3]) l. c. S. 8 cf. S. 6 u. 12.

[4]) l. c. S. 11. Diese Auffassung von dem objektiven Charakter des Hofmannschen Ausgangspunktes wird mir nachträglich in willkommener Weise bestätigt durch die Darlegungen von Procksch über „Hofmanns Geschichtsauffassung," Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung 1910 Nr. 44 u. 45, vgl. besonders die Schlußzusammenfassung Sp. 1063.

[5]) Festschrift zum 50j. Stiftungsfest des theologischen Studentenvereins Erlangen, Erlangen 1910 S. 235 ff.

[6]) l. c. S. 244 f. — [7]) l. c. S. 254.

logetischen Tendenz als solcher, sondern vielmehr daran, daß er die Lösung der apologetischen Aufgabe in der Durchführung seiner eigentümlichen systematischen Methode sah. Er fühlte sich gedrungen, eine Methode zu suchen, nach welcher das ganze System schon mit dem Ausgangspunkte gegeben ist, und er findet sie in dem bekannten Grundsatz: „Freie Wissenschaft ist die Theologie nur dann . . ., wenn ich, der Christ, mir dem Theologen eigenster Stoff meiner Wissenschaft bin." [1]) Indem er jenen oben gekennzeichneten Tatbestand des Christentums auf sich selbst bezieht, findet er nach seiner eignen Aussage den „Ausgangspunkt, welcher schon alles in sich schloß, was den Inhalt des Lehrganzen ausmachen mußte" und damit „die aus dem eigentümlichen Wesen des Christentums sich mit Notwendigkeit ergebende Methode" [2]). Der in diesem Verfahren liegende Zirkel ist offenbar. Denn wenn das Christentum ein das Subjekt zwar einschließender, aber doch nicht in ihm aufgehender Tatbestand sein soll, dann ist es eben ohne Selbsttäuschung nicht möglich, es vollständig aus dem Subjekt heraus zu entwickeln. Hofmann selber glaubte dieser Selbsttäuschung zu entgehen durch die Konstruktion gewisser Mittelbegriffe, ohne deren Berücksichtigung es unmöglich ist, ihm gerecht zu werden. Er will wie Schleiermacher nicht starre Objektivitäten, sondern Glaubenserlebnisse aussagen; aber sein **Ausgangspunkt** — und auf ihn kommt es an —, sind nicht seine subjektiven Erfahrungen, sondern das Christentum als ein Tatbestand, welcher dem Subjekt **zunächst** als Objekt gegenüber steht. Statt nun jedoch diesem Objektiven in energischem Bruche mit Schleiermacher seine Selbständigkeit in der Wirkung auf das Subjekt zu sichern, werden vielmehr die subjektiven Wirkungen mit ihrer

---

[1]) Schriftbew. I [1] S. 10.

[2]) Briefw. S. 24 ff.

objektiven Ursache identifiziert und als das Objekt selber ausgegeben. Die Anwendung dieses Verfahrens auf die Schrift ist folgende: Die Schrift ist objektive Quelle des christlichen Bewußtseins, sofern nach dem Wege zum Glauben gefragt wird.[1]) Aber in dem Maße, wie das „schriftzeugnisweise Gewußte" Inhalt unsres Glaubens geworden ist, ist es „selbstzeugnisweise Gewußtes"[2]) und kann nun noch hinterher an der Schrift „bewiesen" werden.[3]) Das gleiche Verhältnis wie zur Schrift, hat der einzelne zur Gemeinschaft, und hier wird der „Mittelbegriff" ganz besonders anschaulich, da er ins unmittelbare persönliche Christenleben eingreift. Nach Hofmann hat der einzelne teil an dem Tatbestande der Gottesgemeinschaft ausschließlich durch Vermittlung der Gemeinde, welche immer früher da ist, als die einzelnen. Und doch ist es **nicht** die Gemeinde, welche die einzelnen zu diesen Teilhabern macht, da sonst das Verhältnis zu Gott „sachlich" vermittelt wäre: der einzelne stände „unpersönlicherweise mit Gott in persönlicher Gemeinschaft." Ein drittes liegt vielmehr dazwischen. „Christus selbst versetzt den einzelnen in ein persönliches Verhältnis zu sich." Er tut es nur durch die Gemeinde; ist diese Vermittlung aber einmal geschehen, dann führt sie (ebenso wie die Schrift) über sich selbst hinaus zu dem persönlichen Christus. „Dieses Christentum hat ebenso den gegenwärtigen, wie den gewesenen Christus zu seiner Voraussetzung, die Wiedergeburt aber in ihren tatsächlichen Erweisungen zu seiner Bestätigung."[3]) Es ist das persönliche Verhältnis des einzelnen zu Christo, welches „weder von der Kirche abhängt, noch von der Schrift," trotz deren „ursächlicher Beziehung" zu ihm,

---

[1]) Daß die Schrift für Hofmann nur Norm, nicht auch Quelle sei, nennt Delitzsch „eine Häresie, welche H. nie in den Sinn gekommen ist." Briefw. S. 44.

[2]) Briefw. S. 108.

[3]) Schriftbew. I., S. 7 f.

welches vielmehr ein selbständiges, innerliches Leben hat, „von dem ihm selbst einwohnenden **Geiste** Gottes getragen und verbürgt.“[1]) Dieses Christentum des einzelnen ist aber nicht das in ihm allein „eigentümlich gestaltete,“ sondern „das Christentum“ eines jeden, der in der Gemeinde Christi steht.[2]) Es ist also weder der individuelle, noch der Gemeinde-Glaube, sondern ein Mittelbegriff, welcher sich nicht näher definieren läßt und nur mystisch gedeutet werden kann. Diese Auffassung wird bestätigt durch die spätere Erklärung Hofmanns in der Ethik.[3]) „Theologie ist vor allen Dingen wissenschaftliche Selbstaussage des Christen als solchen, also nicht des Christenstandes, wie er etwa in mir individuell und sonderlich sich gestaltet hat.“ So kann, wie es in der Enzyklopädie[4]) heißt, „darin jeder Christ sein Christentum erkennen,“ und so kommt es Schleiermacher gegenüber darauf hinaus, daß „nicht ein Sosein des Christen zur Aussage kommt, sondern immer ein Tatbestand, welcher **objektiv bestehend** (s. o. S. 32 ff.) in mir sich verwirklicht hat.[5]) Der Wert dieser Lehre kann erst im folgenden durch die Auseinandersetzung mit Ritschl beurteilt werden. Zunächst ist nur auf Grund der beigebrachten Zeugnisse festzustellen, daß es sich soweit um eine einheitliche, von vornherein sich ihres Zieles bewußte Anschauung handelt. — Das Gleiche kann nun aber in anderer Beziehung von Hofmann nicht behauptet

---

[1]) Schriftbeweis I., S. 11. Dies ist nach S. 10 so gemeint, daß eine „Rückbeziehung auf ein eignes Glaubensleben des Dogmatikers“ damit nicht gefordert, sondern vielmehr abgelehnt wird, da auf diese Weise „dem Stoffe Gewalt angetan“ und die Freiheit des Geistes durch künstliches Anempfinden gestört werde.

[2]) l. c. S. 8 cf. S. 11.

[3]) Vorlesungen über theol. Ethik, posthum, Beck 1878, S. 17.

[4]) Posthum, Herausgeg. von Bestmann, Beck, 1899.

[5]) l. c. S. 51 cf. Briefwechsel S. 55: **Nicht** aus meinem inwendigen Leben und Bewußtsein heraus unternehme ich das göttliche Heilswerk zu entfalten, sondern den Tatbestand . . . entfalte ich.

werden. Nämlich seine Behandlung des geschichtlich Tatsächlichen hat sich später in bedeutsamer Weise geändert. Im Schriftbeweis ist der Tatbestand des Christentums eine allen Christen gemeinsam geltende Glaubenssache, welche **„den Christen** zum Christen macht und **vom Nichtchristen unterscheidet"**[1]). Sie ist weder durch eine vergangene Tatsache, noch durch eine Anstalt der Gegenwart verbürgt, sondern sie hat „ihren Bestand in dem gegenwärtigen Christus, mit dem wir persönlich Gemeinschaft haben."[2]) In ihr sind alle Tatsachen der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft mit enthalten, und es bedarf nur „eines Denkens in ihr," um mit innerer Notwendigkeit die Mannigfaltigkeit ihres Inhalts zu entfalten. Alle außer ihr liegenden Begriffe der Kritik, der Philosophie, der Geschichte, ja der „weltlichen Wissenschaft" überhaupt sind damit ausgeschlossen; dem Stoffe für sich „eignet Selbständigkeit, Selbstgewißheit, Geschlossenheit."[3]) Das von diesem Ausgangspunkt abgeleitete Verfahren muß, konsequent durchgeführt, zu einer leeren Identitätsabstraktion führen, welche nicht nur den Zusammenhang mit den geschichtlichen Größen verliert, sondern auch den lebendigen Glauben vergewaltigt. Daß Hofmann sich aber dieser Konsequenzen erfolgreich hat erwehren können, war nur möglich, weil sich mit seiner Methode ein ausgezeichneter, an der Bibel geschulter Sinn für das Geschichtliche verband. Infolgedessen konnte sich ihm eine Fülle von Tatsachen erschließen, die ihm als selbstverständliche Folgerungen erschienen, in Wirklichkeit aber von außen gegeben waren. Das ist ihm oft genug vorgeworfen worden, und dem hat er schließlich selber Rechnung tragen müssen. In der Ethik und der Enzyklopädie redet er ausdrücklich von unzweifelhaft vorliegenden Tatsachen, über deren „äußere **Wirklichkeit zwischen Christen und Nichtchristen** keine

---

[1]) Schriftbeweis I, S. 11. [2]) l. c. S. 10. [3]) l. c. S. 12 ff.

Frage sein kann," und zu ihnen rechnet er jetzt sogar seinen Ausgangspunkt, den „gegenwärtigen Tatbestand des Christentums,"[1]) nämlich, sofern er durch die sichtbare Kirche mit ihren „sinnlichen Mitteln"[2]) Wort und Sakrament repräsentiert ist. Wie stark diese Tendenz Hofmanns zum Objektiven ist, geht daraus hervor, daß er schon im Jahre 1859[3]) in der Auseinandersetzung mit Kliefoth eine ganze Reihe solcher Tatsachen aufzählt, welche als „völlig unbestritten und außer dem Gebiete des hier möglichen Streites gelegen" „selbstverständlich" zur Aufbauung des Lehrganzen zu verwenden seien, um aber erst innerhalb desselben ihren eigentlichen Wert zu erhalten.[4]) Unter diesem Gesichtspunkte braucht der Tod Jesu als Tatsache gar nicht abgeleitet zu werden, sondern ist „natürlich gegeben."[5]) Damit hat Hofmann dem Objektiven eine Bedeutung eingeräumt, welche sein eigenes Prinzip sprengt, und es mußte gerade bei konsequenter Durchführung dahin kommen, weil, wie nachgewiesen wurde, der Ausgangspunkt eine Objektivität enthielt, welche bei seiner Anwendung auf das Subjekt nicht zur Geltung gekommen ist. — So wird es verständlich, wenn Hofmann sich zu Menken resp. Collenbusch nicht nur um des gemeinsamen subjektivistischen Grundzugs

---

[1]) Enzyklop., S. 52. 53. Der Zeitpunkt dieser Äußerung ist nicht festzustellen, da Enzyklop. v. d. Herausgeber aus Kollegheften zusammengearbeitet ist, welche z. T. schon bis 1848 zurückreichen.

[2]) cf. Schriftbew. I, S. 49 f.

[3]) Schutzschriften für eine neue Weise, alte Wahrheit zu lehren. 4. Stück: Von der Aufgabe der syst. Theologie und der Schriftbeweisführung, Nördlingen 1859.

[4]) l. c. S. 21 f. Hierdurch wird die Anschauung der Enzyklopädie schon als sehr weit zurück reichend belegt, und es ist danach wahrscheinlich, daß es sich gar nicht um eine spätere Umbiegung, sondern, was sachlich dieselbe Bedeutung hat, um eine von vornherein offen gehaltene „Hintertür" handelt, wie Kliefoth schon damals treffend sagt: (cf. z. B. Schriftbeweis I, S. 38,3. S. 41,4 und besonders S. 43,10).

[5]) Ethik, S. 21.

willen hingezogen fühlte, sondern auch vieles, was ihm im einzelnen dort objektiv gegeben war, mit seiner Methode verschmelzen konnte, ohne daß es aus ihr direkt hervorgegangen wäre.

3. Ritschls Kritik an Hofmann.

Nun erst ist die Tatsache zu würdigen, daß **Albrecht Ritschl** von vornherein seinen Widerspruch gegen Hofmanns Methode erhoben hat und doch „eben dadurch seiner Absicht und seinem Resultate gerecht geworden zu sein" meint.[1]) — Hofmann und Ritschl,[2]) an Alter nur 11 Jahre auseinander, haben ein volles Menschenalter lang (1846—1877) zu gleicher Zeit im akademischen Lehramte gestanden, und als Hofmann starb, war Ritschls Lebenswerk schon nahezu vollendet. Trotzdem ist von direkter Beziehung Hofmanns zu Ritschl nur soviel festzustellen, daß im Schriftbeweis, und zwar erst in der zweiten Auflage, Ritschls „Entstehung der altkatholischen Kirche" an einer wichtigen Stelle[3]) zitiert wird, und daß andrerseits die von Hofmann mit herausgegebene Erlanger Zeitschrift für Protestantismus und Kirche[4]) eine (von Frank verfaßte) Kritik des eben erst erschienenen Hauptwerkes Ritschls brachte. Wenn Ritschl sich bei dieser Kritik weniger durch die schroff ablehnende Haltung des Verfassers, als vielmehr dadurch „unangenehm berührt" fühlte, daß „diese anonyme Kundgebung mit unter Hofmanns Verantwortlichkeit" erschien,[5]) so beweist das, wieviel er seinerseits auf Hofmann hielt. Überhaupt hat Ritschl schon früh die „sehr bedeutende Wirksamkeit" Hofmanns anerkannt und seit der ersten Kunde von dem Werden des Schriftbeweises mit wachsendem Anteil ver-

---

[1]) Rechtfertigung und Versöhnung I[1] S. 579, I[3] S. 623.

[2]) Eine persönliche Berührung zwischen beiden hat nie bestanden.

[3]) l. c. S. 340 Anmerkg. 2 cf. S. 296 Anmerkg. 6.

[4]) 1871 Bd. 61, S. 252—266.

[5]) Leben II, S. 99.

folgt.[1]) Hofmann war ihm als **Exeget** „bedeutend"[2]) und sein Schriftbeweis in dieser Hinsicht maßgebend.[3]) — Aber andrerseits erschien er ihm „als Theologe im speziellsten Sinne . . . von einer auffallenden Unfertigkeit und Unreife,"[4]) ja sogar „Verbohrtheit."[5]) So war er ihm „immer in demselben Maße antipathisch wie sympathisch."[6]) Seine „Antipathie" gegen die theologischen Prinzipien Hofmanns ging so weit, daß er sie nicht nur seinen Studenten gegenüber in ihrer „Haltlosigkeit zur Klarheit brachte,"[7]) sondern sie im Jahre 1858 öffentlich einer vernichtenden Kritik unterzog. Diese Kritik war der Niederschlag eines dauernd genährten Interesses für den um Hofmann entbrannten Streit. Nachdem Ritschl zwischen ihm und Philippi eine „Unklarheit" über die Rechtfertigungslehre wahrgenommen[8]) hatte, empfand er „einen besonderen Reiz, in jene Auseinandersetzungen einzugreifen."[9]) Aber die Absicht, auf Dorners Wunsch darüber in den Jahrbüchern für deutsche Theologie zu schreiben, wurde durch die Arbeit an andren Stoffen verdrängt, bis dann Schenkel von Ritschl eine Abhandlung über den Erlanger Streit erbat. Diese Aufforderung war die Veranlassung von Ritschls Aufsatz: „Über die methodischen Prinzipien der Theologie des Herrn Dr. v. Hofmann" welcher in der Allgemeinen Kirchenzeitung 1858, Bd. I. Nr. 12 (S. 353—364) unter der Chiffre X erschien.[10]) Hier kommt Ritschl im allgemeinen darauf hinaus, daß Hofmann überhaupt keinen gültigen wissenschaftlichen Beweis erreiche, da er gar keine Definition, sondern nur unbestimmte und

---

[1]) l. c. I. S. 186. [2]) l. c. I. S. 307.

[3]) l. c. II. S. 18. Von Hörern Ritschls ist mir mehrfach bezeugt worden, daß Ritschl in seinen Kollegs stets mit größter Achtung von Hofmann gesprochen hat. Einmal soll er auch geäußert haben, die Vollendung des großen exegetischen Werkes von Hofmann wünsche er sich zu erleben.

[4]) l. c. I. S. 307. [5]) l. c. II. S. 100. [6]) l. c. II. S. 327.

[7]) l. c. I. S. 303. [8]) l. c. I. S. 294. [9]) l. c. S. 296.

[10]) l. c. S. 307.

schwächliche Aufstellungen gebe. So ist vor allem der Begriff des Theologen von Hofmann falsch bestimmt. Der Theologe hat nicht, wie der Liederdichter, sein individuell persönliches Christentum auszusagen. Denn dadurch wird gerade jede vernünftige Möglichkeit eines Schriftbeweises abgeschnitten. Für das in sich selbst gewisse religiöse Subjekt wäre er überflüssig, andere aber geht er wegen seiner individuellen Grundlage nichts an, und erst recht nicht kann die Gemeinde durch einen von Schrift und Bekenntnis unabhängigen Ausdruck des Christentums befriedigt werden.[1] Daß aber für den in der Gemeinde stehenden einzelnen Christen Schriftinhalt und Bekenntnis eine **„außer** ihm gelegene **Sache"**[2]) seien, ist eine „beinahe rohe Ansicht."[3]) Wie kann überhaupt das persönliche Christentum sachlich vermittelt gedacht werden? „Da die Gemeinde, welche den einzelnen im Glauben erzieht, immer durch Personen repräsentiert, da sie nie Sache ist," muß auch das durch sie vermittelte religiöse Verhältnis des einzelnen persönlichen Charakter tragen.[4]) So kann weder das Bekenntnis als der allen gemeinsame Glaubensstoff, noch die Schrift als der **autoritative** Glaubensinhalt[5]) eine Sache, und am wenigsten eine außerhalb des einzelnen gelegene, sein. Wenn Hofmann das Gegenteil behauptet, um die Gesetzlichkeit zu vermeiden, welche er an der Orthodoxie rügt, so verkennt einmal der Lutheraner, daß schon in der Orthodoxie die religiöse Freiheit durch das testimonium spiritus sancti verbürgt ist, andrerseits aber stellt er statt dessen eine geradezu unheimliche Zumutung auf. Denn daß er im Rahmen seiner religiösen Psychologie als systematische Tätigkeit das „Denken **in** der Tatsache"[6]) fordert, schließt nicht nur jede allgemeine wissen=

---

[1]) A. K. Z. l. c. Sp. 358. 363. [2]) Schriftbeweis I, S. 8 f.
[3]) A. K. Z. l. c. Sp. 361. [4]) A. K. Z. l. c. Sp. 357.
[5]) A. K. Z. l. c. Sp. 360 f.
[6]) cf. Schriftbeweis I, S. 12 ff.

schaftliche Erkenntnis, sondern auch den Gebrauch der Logik aus! So muß Hofmann notwendig zur Durchbrechung seines eigenen Prinzips kommen.[1])

4. Das Verhältnis der Methoden.

Diese bedeutsame Kritik Ritschls scheint leider nicht in Hofmanns Hände gelangt zu sein. Denn in dem Jahre nach ihrem Erscheinen bezeichnet er die „jüngst" erfolgte Erörterung über die Grundsätze seines Schriftbeweises durch Kliefoth und Dieckhoff als die erste und nimmt dann in der Auseinandersetzung mit ihnen keinerlei Bezug auf Ritschl.[2]) Das ist um so auffallender, als er sonst in jenen Jahren des Streites jeden größeren Angriff mit einer Gegenschrift beantwortet hat. Nun hat aber Ritschl in seinem Hauptwerke[3]) seine erste Kritik an Hofmanns theologischen Prinzipien im wesentlichen wiederholt[4]) und dann in der 3. Auflage desselben mit Genugtuung bemerkt, Hofmann habe später die oben beurteilte Ansicht von der Aufgabe der Theologie aufgegeben, freilich ohne einzusehen, daß er dann auch die Methode ihrer Darstellung hätte ändern müssen.[5]) Diese Bemerkung ist das Resultat einer im Jahre 1678 erschienenen Rezension Ritschls über Hofmanns Ethik.[6]) Danach ist die Definition der Theologie in der Ethik „eine andere, als in den beiden Schriftbeweisen," weil der Theologe sein Christentum jetzt nicht mehr nach dessen individuellen Bedingungen, sondern als etwas Allgemeines darstellen solle. Dann kann aber — und das übersieht Hofmann — die Allgemeingültigkeit nicht erst nachträglich

---

[1]) A. K. Z. l. c. Sp. 359 f.

[2]) Schutzschriften, 4. Stück. Die Aufgabe der syst. Theologie. cf. S. 1,

[3]) Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, Bonn Bd. I 1870, Bd. II 1874, Bd. III 1874. 3. Auflage, Bd. I 1889, Bd. II 1889, Bd. III 1888.

[4]) l. c. 1. Aufl. Bd. I, S. 370 ff. Bd. II, S. 7 f.

[5]) l. c. Bd. I, S. 615. Anmk. 1. Bd. II, S. 8. Anmk. 1.

[6]) Theologische Literaturzeitung 1878, Sp. 514 ff.

durch den Schriftbeweis festgestellt werden, sondern ist notwendig im voraus durch die Erklärung und Analyse der normalen Gedankengruppen des Neuen Testaments geltend zu machen.[1]) — Die hiermit von Ritschl behauptete Änderung des Grundsatzes liegt in Wirklichkeit bei Hofmann nicht vor. Wie oben[2]) nachgewiesen ist, meint Hofmann auch im Schriftbeweis nicht das individuelle Christentum, und wenn er es später als Grundlage der Theologie ausdrücklich ablehnt, so mag das vielleicht eine stillschweigende Bezugnahme auf Ritschl sein, aber es bedeutet für Hofmann nichts weiter, als eine schärfere Herausarbeitung des von Anfang an Vertretenen. Damit wird der Kritik Ritschls gerade da, wo sie am schlagendsten argumentiert, der Boden entzogen, und seine eigene Erklärung in der Rezension der Ethik, daß nunmehr die früheren Einwendungen erledigt seien,[3]) ist gegen seine Absicht auch auf den Schriftbeweis auszudehnen. — Doch nach der andern Seite hin wird seine Kritik dadurch um so schwerwiegender, nämlich in der Frage nach der Begründung der systematischen Theologie durch die Schrift. Wenn der Theologe nach Hofmanns eigner Meinung nicht sein individuelles, sondern das für jeden einzelnen geltende Christentum aussagen soll,[4]) dann muß, um diese Allgemeingültigkeit, dem Bedürfnis des Glaubens entsprechend, zu verbürgen, wie Ritschl es fordert „die nach sich selbst ausgelegte Schrift von vornherein als Stoff der theologischen Begriffsbildung behandelt werden.“[5]) Diese gegen Hofmann erhobene Forderung Ritschls ist aber im Grunde genommen nichts anderes als die konsequente Durchführung des bei Hofmann tatsächlich vorliegenden

---

[1]) Th. L. Z. l. c. Sp. 517. [2]) Seite 35. [3]) Th. L. Z. l. c. Sp. 515.

[4]) Unmißverständlich fordert Hofmann in der Enzyklopädie S. 51, daß in der theologischen Selbstaussage „jeder Christ . . . sein Christentum erkennt.“

[5]) Kritik an Hofmann, A. K. Z. l. c. Sp. 364.

Verfahrens.[1]) Hofmann selber war sich dieser Konsequenz nicht bewußt, sondern wollte vielmehr durch seinen Begriff von der systematischen Aufgabe eine bloße Reproduktion des Schriftinhaltes vermeiden. Ritschl aber beweist durch seine Kritik, wie wenig dieser Begriff einer scharfen Definition stand hält, und kann ihm allein den Sinn abgewinnen, daß „Hofmann über die biblische Theologie hinaus nichts kennt."[2]) Also fällt der Inhalt von Hofmanns System unter Ritschls Anschauung von der biblischen Theologie. Damit rückt Ritschl auf der einen Seite ganz nahe an Hofmann heran und kann sogar erklären, daß Hofmanns Grundsatz und seine Leistung einen von ihm sehr aufrichtig anerkannten Wert behaupten.[3]) Bekämpfung der traditionellen atomistischen Behandlung der Schrift sowohl, wie der von der Orthodoxie herstammenden Eintragung heterogener Elemente in die Auslegung, schließt Ritschl sich ganz an Hofmann an und lernt von ihm nicht nur die exegetische Methode, sondern auch die Gesamtauffassung der Schrift als eines einheitlichen Ganzen der Offenbarung göttlicher Taten durch die im Alten Bunde begründete und in Jesu Christo als ihrem Ziel vollendete Heilsgeschichte.[4]) Ist diese durch ein zwanzigjähriges Bibelstudium errungene Schriftanschauung bei Hofmann die faktische Grundlage des Systems, so hat Ritschl seinerseits sich immer wieder darauf berufen, daß seine dogmatischen Resultate ihm an der Hand des Alten und Neuen Testaments erwachsen

---

[1]) So macht Seeberg darauf aufmerksam, daß bei Hofmann konsequenterweise die von der Offenbarung gewirkte Erfahrung die Offenbarung auch zur Quelle haben muß (die Kirche Deutschlands im 19. Jahrhundert 2. Aufl. S. 281 f.).

[2]) R. u. V. I. 1. Aufl., S. 570 f. 2. Aufl., S. 615.

[3]) l. c. I. Aufl., S. 572.

[4]) Vgl. dazu Kattenbusch l. c. S. 61. Von vertrauenswürdiger Seite ist mir die Notiz zur Verfügung gestellt, daß Ritschl selbst geäußert habe, in der oben dargelegten Beziehung sehe er „seinen Platz bei Hofmann, Thomasius und Frank."

seien, und weil er sich wohl bewußt war, wieviel er hierin Hofmann als seinem Vorgänger verdankte, konnte es ihn „besonders interessieren, die mannigfachen Übereinstimmungen zu konstatieren," die zwischen ihm und Hofmann vorkommen.[1]) In dieser Übereinstimmung auf dem Grunde der geschichtlich und einheitlich verstandenen Schrift haben aber Hofmann und Ritschl gemeinsam das Erbe Collenbuschs angetreten, und so konnte Hofmann auf Menkens tiefgreifenden Einfluß hin in hohem Grade der Übermittler Collenbusch'scher Gedanken an Ritschl sein.

Dieser gemeinsame gegen die Tradition gerichtete biblische Grundzug hat notwendig den anderen zur Folge, welcher gegen die reine Objektivität der Kirchenlehre protestiert. Die Schrift redet nicht von Taten Gottes allein für Gott, sondern von Taten Gottes an den Menschen, das will Collenbusch mit seinem „Geheimnis Christi in uns" sagen, und das hat nach ihm durch Schleiermacher zu einer Neubegründung der Theologie geführt. In dieser Hinsicht ist nicht nur Hofmann „Schleiermachers größter Schüler" geworden, sondern hat auch Ritschl nach seinem eignen Zeugnis seine Methode von Schleiermacher gelernt.[2]) Aber während Schleiermacher den aus der Schrift geschöpften subjektiven Faktor so weit überspannte, daß er den Zusammenhang mit der Schrift wieder zu verlieren drohte, und damit dem in der Schrift ebenso zweifellos bezeugten objektiven Faktor nicht gerecht werden konnte, hat Hofmann in seiner Theologie des „Tatbestandes" den ersten großen systematischen Versuch gemacht, Collenbuschs „naive" Vereinigung des Objektiven mit dem Subjektiven wissenschaftlich zu begründen. Während er jedoch nur eine unhaltbare Mittelstellung zwischen Tatsache und Bewußtsein

---

[1]) Leben II. S. 328.

[2]) Theologie und Metaphysik. 3. Abdruck, Göttingen 1902, S. 54 (81).

errringt, ist Ritschl nun zu einer „geschichtlichen Offenbarungstheologie"[1]) fortgeschritten, welche bewußt von den im Evangelium von Jesus Christus bezeugten geschichtlichen Objektivitäten ausgeht und dann die ihnen entsprechenden subjektiven Selbsttätigkeiten analysiert, in welchen die Wirkungen Gottes vom Menschen angeeignet werden."[2]) Wenn Ritschl zur Erreichung dieses Zieles notwendig die Vermittlung durch die Gemeinde braucht, so steht er auch damit auf Hofmanns Schultern. Nach Hofmann, wie nach Ritschl hat der einzelne sein Christentum nur innerhalb und durch Vermittlung der Gemeinde. Dabei darf Ritschl nicht so verstanden werden, als wolle er das persönliche Christentum des einzelnen eliminieren. Er ist sich mit Hofmann darin einig „daß das Christentum im einzelnen persönlich und zugleich kirchlich sein" solle, ja diese Forderung ist für ihn einfach „selbstverständlich."[3]) Aber auf die Art dieser Vereinigung kommt es ihm an, und an dieser übt er bei Hofmann eine berechtigte Kritik. Das durch die Gemeinde vermittelte Christentum kann nicht ohne eine weitere Vermittelung aus einem sachlichen ein persönliches werden. Da aber weder Hofmann noch Ritschl eine andere Vermittlung gelten lassen wollen, ist es nur konsequent, wenn das Gemeindechristentum als das persönliche hingestellt wird, wie es durch Ritschl geschieht. So wird die Gemeinde die eine Kollektivperson, welcher alle Taten Gottes gelten, und der einzelne hat an diesen persönlich Anteil, so gewiß er in der Gemeinde steht. Ein über die Gemeindeangehörigkeit hinausgehendes persönliches Verhältnis zu Gott gibt es nicht. — Damit ist nun aber der innerste Kern der Hofmannschen Theologie vernichtet. Hofmann entwickelte darum das ganze System aus seinem eignen Ich, weil ihm alles daran lag, daß

---

[1]) cf. Schaeder, Theoz. Th. I, S. 121 f.

[2]) Rechtf. u. Vers. 3. A. III, S. 33 f. cf. „Leben" II, S. 190 ff.

[3]) Allg. Kirchen-Ztg. 1858, Sp. 357.

jeder einzelne Christ als solcher seinem Gotte gegenüber steht. Dadurch hat er allerdings einen Mittelbegriff gewonnen, welcher weder das Christentum der Gesamtheit, wie es Ritschl will, noch das individuelle Christentum eines bestimmten einzelnen, wie es Ritschl mit Recht ausgeschaltet hat, zur Grundlage der systematischen Theologie macht. Weil Ritschl jedoch nur jene beiden Definitionen kennt, ist seine Kritik an diesem entscheidenden Punkte unberechtigt und doch zugleich durchaus verständlich. In Wahrheit ist Hofmann weder anfangs Individualist gewesen, wie schon oben festgestellt wurde, noch hat er Ritschl ein Recht zu der Behauptung gegeben, Hofmann habe sich „seiner Aufstellung angeschlossen."[1]) — Bleibt aber andrerseits Ritschls Kritik an Hofmanns Begründung der Theologie, wie bewiesen ist, zu Recht bestehen, dann ergibt die Kombination beider Resultate ein Verfahren, welches über die Methode beider hinausgreift. Ritschl hat Hofmann gegenüber festgestellt, daß die Theologie auf die Schrift gegründet werden muß. Hofmanns Position fordert gegen Ritschl, daß dem einzelnen innerhalb der Gemeinde seine selbständige Bedeutung gesichert bleibt. Beides ist nur so zu vereinigen, daß gegen Hofmanns und gegen Ritschls Meinung dem einzelnen innerhalb der Gemeinde ein selbständiges Verhältnis zum Schriftwort zukommt, welches mit der Gemeindevermittlung in lebendiger Wechselwirkung steht. — Die Gründe dieser bei aller Gemeinsamkeit doch sehr verschiedenen Auffassungen Hofmanns und Ritschls von der Bedeutung der Gemeinde sind mit den beiderseitigen Lehren über Jesu Tod so eng verbunden, daß sie erst bei der speziellen Erörterung darüber ihre Erklärung finden können. Von dort aus wird sich auch die Anwendung des vorstehenden Resultates auf **das**jenige theologisch-syste-

---

[1]) R. u. V. 3. A. II, S. 8 Anm. 1. — Die ganze Schärfe des Gegensatzes wird vielmehr dadurch klar, daß für Hofmann die Gemeinde immer nur eine **sachliche** Vermittlung darstellt.

matische Verfahren ergeben müssen, durch welches die Extreme beider zu überwinden sind.

Während Hofmann und Ritschl durch die biblische Theologie in gewissem Sinne zusammenkommen, liegt zugleich darin der Grund zu einem so tiefgreifenden Dissensus in der Bestimmung der Methode, daß Ritschl erklären kann, es sei begreiflich, daß sich ihre Wege „in der Bestimmung der methodischen Prinzipien der Theologie völlig scheiden müssen."[1]) Denn wo Hofmann die systematische Arbeit schließt, da ist für Ritschl erst die biblisch-theologische Aufgabe gelöst, so daß „die Theologie im striktesten Sinne" damit nur ihre „technische Voraussetzung" gewonnen hat.[2]) Allerdings gibt Ritschl es Hofmann zu, daß „der Glaube das Organ für die Erfahrung der Wahrheit ist, welche die Schrift darbietet."[3]) Aber demgegenüber stellt er nun für die Dogmatik die von Hofmanns Auffassung fundamental verschiedene Forderung auf: „Der Theologe hat den allgemeinen Glauben in wissenschaftlicher Gestalt auszusprechen, indem er denselben durch seine Beziehung auf die allgemeinen Regeln des Denkens und der Erkenntnis zum Wissen umbildet, ohne daß damit unmittelbar eine auf die Anregung oder Befriedigung der Religiosität des einzelnen gerichtete Absicht verbunden ist."[4]) Danach hat die wissenschaftliche Theologie das dem Christentum Eigentümliche einem außerhalb desselben liegenden allgemeinen Denkgesetz zu unterwerfen, während Hofmann gerade die Wissenschaftlichkeit in die Entwicklung des in der Sache selbst gegebenen Prinzips setzt. Hofmanns „Denken in der Tatsache" wird also bei Ritschl zu einem „Denken über die Tatsache." Auf derselben Linie liegt es, wenn Ritschl später, nach dem von Fabricius[5])

---

[1]) Allg. Kirchen-Ztg. 1858, Sp. 359.

[2]) Allg. Kirchen-Ztg. 1858, Sp. 359.

[3]) l. c. Sp. 361. [4]) l. c. Sp. 359.

[5]) K. Fabricius, Die Entwicklung in Albrecht Ritschls Theologie von 1874—1889, Tübingen 1909.

geführten Nachweis, in allen Auflagen seines Hauptwerkes „als oberste wissenschaftliche Bedingung der Theologie logische Vollkommenheit fordert", und wenn er zweitens in der ersten Auflage auf Grund von Kants philosophisch-ethischer Weltanschauung den wissenschaftlichen Beweis für die Vernunftgemäßheit des Christentums führt.[1]) Die erste Forderung hat sich an Ritschls Kritik Hofmanns bewährt, aber die zweite verliert dadurch bedeutend an Gewicht, daß Ritschl selbst sie später stark modifiziert hat. Schon in seiner Kritik an Hofmann kommt er diesem so weit entgegen, daß er erklärt: „Die Theologie kann freilich nur solche Begriffe brauchen, welche als Metaphysik des Geistes und des Willens aus dem Boden der christlichen Kultur hervorgebildet sein werden, welche aber als höchste Existenzformen nicht in der religiösen Vorstellung direkt enthalten sind." Damit ist die griechische Metaphysik wegen ihrer Gleichgültigkeit gegen den „Unterschied von Natur und Geist" ebenso ausgeschlossen, wie die „juristischen Einzelzwecke" gegenüber dem „absoluten Selbstzweck."[2]) Unter diesem Gesichtspunkt kann Ritschl sogar gelegentlich Hofmann wegen seiner Ablehnung der Metaphysik[3]) in Schutz nehmen, indem er sie als die berechtigte Ablehnung einer „Philosophie der übernatürlichen Naturordnungen" versteht.[4]) Wie energisch Ritschl selbst sich gegen diese Art von Metaphysik gewandt hat, ist bekannt.[5]) Aber während Ritschl noch in der ersten Auflage seiner Monographie bei Hofmann „jede **wissenschaftliche** Frage nach der Notwendigkeit des Zusammenhangs der Offenbarung mit dem notwendigen Begriff von Gott und mit der notwendigen Ansicht von Welt und dem Menschengeschlechte" vermißt,[6]) wird dieses Monitum später zu einem

[1]) l. c. S. 123 ff.
[2]) Allg. Kirchen-Ztg. 1858, Sp. 359 f.
[3]) cf. Ethik, S. 20. [4]) cf. Leben II. S. 328.
[5]) cf. besonders „Theologie u. Metaphysik," Abschnitt 1.
[6]) l. c. 1. A. Bd. I. S. 571.

bloßen Hinweis auf die natürliche Theologie eingeschränkt,[1]) und der wissenschaftliche Beweis für die Wahrheit des Christentums wird, unter direkter Ablehnung der Philosophie, auf Grund des christlichen **Lebensideals** nach Johannes 7, 17 geführt.[2]) Damit ist Ritschl auf die Bahn zurück gelenkt, welche schon in Hofmanns Schriftbeweis vorgezeichnet ist. Denn dort wird in umgekehrter Argumentation aus dem **wissenschaftlichen**, d. h. nach Hofmann: dem in der Sache selbst liegenden, Prinzip des Christentums erschlossen, daß Dogmatik und Ethik ein einziges Lehrganze sind, zu welchem die Philosophie in lediglich negativer Beziehung steht.[3]) — Wenn jedoch Hofmann in diesem Zusammenhange ohne weiteres den Satz aufstellt: „Es ist unmöglich, Gottes Tun gegen den Menschen darzustellen, ohne auch das Tun des Menschen gegen Gott,“ [4]) so würde man in Ritschls Sinn sagen können, daß in diesem Urteil eine ganze Erkenntnistheorie ausgesprochen ist. Was Hofmann meint, ist nicht eine **technische** Unmöglichkeit; denn er selber tritt für die „Ablösbarkeit“ der Ethik ein. Sein Verfahren erwächst ihm vielmehr aus seiner innersten Gotteserkenntnis. Indem er aus dem einen „Tatbestande“ sein ganzes System mit „innerer Notwendigkeit“ erschließt, sind bei ihm eine Fülle logischer, erkenntnistheoretischer, psychologischer und vor allem historischer Vermittelungen wirksam, durch welche diese Notwendigkeit überhaupt erst ermöglicht wird. Endlich aber ist diese innere Notwendigkeit selbst ein dem christlichen Gottesgedanken, wie der historischen Tatsächlichkeit widersprechendes Prinzip, welches den frei über der Geschichte waltenden Gott nicht zu erreichen vermag. Wenn Hofmann sich alles dessen nicht bewußt war, sondern einfach seine Erkenntnis ohne Einsicht in deren Bedingungen aus seinem

---

[1]) l. c. 3. A. Bd. I. S. 615.
[2]) l. c. 3. A. Bd. III. S. 24 f.; cf. Fabricius l. c. S. 125 ff.
[3]) Schriftbeweis I. S. 14. 15. [4]) l. c. S. 14.

eignen Selbst entwickelte, so wird demgegenüber der Fortschritt in Ritschls systematischer Leistung erst recht offenbar. Ritschl selber hat mit allem Nachdruck seine Gesamtanschauung vom Christentum auf seine Erkenntnistheorie zurückgeführt,[1]) obwohl er sich über die letztere erst ganz klar geworden ist, als sein System schon fertig vorlag.[2]) Daraus geht hervor, in wie hohem Grade er in ihr den Ausdruck seiner persönlichen Grundrichtung fand. So falsch es also wäre, seine Lehren etwa aus der Erkenntnistheorie **abzuleiten**, so berechtigt ist es doch, ihr eine entscheidende Bedeutung für das Verständnis seiner Theologie beizumessen. Ritschl übernimmt bekanntlich im Gegensatze zu der platonischen Scholastik und zu Kants Agnostizismus die Erkenntnistheorie Lotzes, welche das Objekt in den Erscheinungen als die Ursache seiner auf uns wirkenden Merkmale, als den Zweck, dem dieselben als Mittel dienen, zu erkennen sucht.[3]) Damit wird das Objekt selbst von seinen Erscheinungen unterschieden, aber die Erkenntnis des Objektes mit der Erkenntnis der Summe seiner Erscheinungen gleichgesetzt.[4]) Daß sich aber diese Summe zu einer Einheit gestaltet, entspricht **keiner** besonderen Wirkung des Objektes, sondern „entspricht der Kontinuität des Selbstgefühls," indem unsere Vorstellung die Erscheinungen „zu der Einheit des Dinges zusammenfaßt, nach der Analogie mit der erkennenden Seele, welche in dem Wechsel ihrer entsprechenden Empfindungen sich als dauernde Einheit fühlt und erinnert,"[5]) und dem entsprechend „auch das isolierte Ding in seinen Merkmalen als causa sui und finis sui **vorstellt.**"[6]) So fällt, da ja die Erkenntnis des Objektes an der Erkenntnis seiner

---

[1]) cf. Theologie u. Metaph., Abschnitt 4; Rechtf. u. Vers. III. 3 S. 23.

[2]) Die Auseinandersetzung der Erkenntnistheorie fehlt in der 1. Aufl. v. R. u. V. ganz.

[3]) Rechtf. u. Vers. III[3] S. 20.

[4]) cf. das Beispiel des Apfels in Theol. u. Metaph. S. 38 (63).

[5]) Theol. u. Metaph. S. 38 (64). S. 19 (44). [6]) l. c. S. 20 (44).

Einheit hängt, nach Ritschl das Entscheidende in die psychologische Selbsttätigkeit, und die Anwendung auf das religiöse Gebiet ergibt den Satz: „daß der Mensch die Selbstmitteilung Gottes zu seinem Heil erleidet, ist . . . in dieser Gestalt . . . kein Gegenstand einer Erkenntnis . . ., sondern wird in einer Aktivität des menschlichen Geistes aufgewiesen."[1]) So kommt Ritschl auf dem Wege der Erkenntnistheorie zu einem ganz ähnlichen Satze, wie ihn Hofmann über das Tun Gottes und des Menschen aufgestellt hatte. Da Hofmann den seinigen aber lediglich aus dem Wesen des Christentums abzuleiten glaubt, kann das Verhältnis beider Sätze zueinander erst später auf Grund der positiven dogmatischen Aussagen beurteilt werden. Worauf es hier ankommt, ist der prinzipielle Fortschritt, welcher in Ritschls Verfahren liegt. Hofmann und Ritschl (d. h. der spätere Ritschl) sind darin eins, daß das konstitutive Prinzip der Dogmatik allein das Christentum sein kann und keine Philosophie. Aber während Hofmann durch sein ausschließliches „Denken in der Tatsache" das Christentum schematisiert und zu keiner einzigen Problemstellung kommt, richtet nach Ritschl „das Christentum an das menschliche Erkennen die Aufforderung zur wissenschaftlichen Lösung der Antinomien, die **in seinem Begriff liegen.**"[2]) So bleibt auch Ritschl bei dem Tatbestande des Christentums; aber er gestaltet sich für ihn immer wieder zu einer Aufgabe, welche den formalen Gebrauch des theoretischen Erkennens zu ihrer Lösung nicht entbehren kann. In diese, besonders den ersten Entwurf von Ritschls Gesamtanschauung beherrschende Gedankenrichtung klingt auch zuletzt noch seine Beurteilung Hofmanns aus.[3]) Aber andrerseits ist es doch bedeutsam, daß Ritschl die Behauptung: „Es wird sich leicht zeigen lassen, daß die biblisch-theologischen Ergebnisse Hofmanns, so weit sie

[1]) Rechtf. u. Vers. III[3] S. 21. [2]) Rechtf. u. Vers. III[1] S. 11.
[3]) l. c. I[3] S. 623.

richtig sind, ihre eigentliche Überzeugungskraft . . . nur durch die von mir gemeinte Begründung in den allgemeinen wissenschaftlichen Begriffen finden" — späterhin gestrichen hat.[1]) Wenn Ritschl statt dessen jetzt für den systematischen Theologen nachdrücklichst den Standpunkt fordert, „sich mit Bewußtsein und Absicht in die Gemeinde, die Christus gestiftet hat, einzurechnen,"[2]) so liegt auch darin ein Hinlenken auf die prinzipielle Position Hofmanns. Dagegen **bleibt** der wesentliche Unterschied, daß für Ritschl „das unmittelbare Objekt des theologischen Erkennens der Glaube der Gemeinde" ist,[3]) während Hofmanns ganzes System mit dem selbständigen Glauben des einzelnen steht und fällt. Diese Differenz führt unmittelbar zu der beiderseitigen Deutung des Todes Jesu hinüber.

---

[1]) l. c. I[1] S. 572 cf. I[3] S. 616. [2]) l. c. III[3] S. 4.
[3]) l. c. III[3] S. 3.

Die Versöhnungslehre Hofmanns.

1. Die Voraussetzungen in Hofmanns System.

Indem Hofmanns Gemeindebegriff sich auf seinen Menschheitsbegriff gründet, ist er das Resultat seiner aus dem „Ausgangspunkt" entfalteten Versöhnungslehre. Diese Entfaltung geschieht in dem seinem Schriftbeweis vorausgeschickten „Lehrganzen" auf Grund der von ihm aufgestellten methodischen Prinzipien. Da dieses Ganze nicht auseinander gerissen werden kann, ist es hier von Anfang an zu entwickeln.[1]) Der Ausgangspunkt ist der dem Christen wirksam gegenwärtige Tatbestand der in Christo vermittelten Gemeinschaft Gottes und der Menschheit, welche ein persönliches Verhältnis der Liebe und Gegenliebe ist.[2]) Dieser Tatbestand beschließt in sich den persönlichen Gott, die Mittler-Person Jesu Christi und die geschichtliche Menschheit, er setzt aber voraus den persönlichen Gottesgeist als das Lebensprinzip der Gemeinschaft und das Bestehen einer Gemeinschaft Gottes und Jesu Christi in diesem Geist. Die Gegenwart dieses Tatbestandes weist auf seine geschichtliche Stiftung in der Vergangenheit und zugleich, da er sich als die Verwirklichung des vollkommenen göttlichen Willens gibt, auf eine ewige Voraussetzung, ein innergöttliches Verhältnis, die Dreieinigkeit. Gott als der Dreieinige ist also von Ewigkeit her der Gott der Menschheit, d. h. der Gott, der die Liebe ist. Der Mensch Jesus Christus ist in seiner Mittlerstellung also nicht irgend einer der gewor-

[1]) Cf. **Das Lehrganze,** Schriftbew. 1. Aufl. I. S. 35 ff. und die acht Lehrstücke in der Enzyklopädie S. 58 ff.

[2]) Schriftbew. I. S. 12. 35.

denen Menschen, sondern der Mensch Gottes und als solcher der ewige Gegenstand des einen ewigen Gotteswillens, in welchem die Menschheit einheitlich beschlossen ist.[1]) — Dieser göttlichen Seite des Gemeinschaftsverhältnisses tritt die menschheitliche gegenüber. Damit ist gegeben, daß das ewige innergöttliche Verhältnis durch seine geschichtliche Selbstvollziehung sich in eine Ungleichheit gesetzt hat, in die Ungleichheit des überweltlichen Schöpfers, des innerweltlichen Lebensgrundes und des urbildlichen Weltzieles. Der Mensch, geschaffen in das Verhältnis zu Gott, muß das Abbild dieses innergöttlichen Verhältnisses sein, und er ist es als Ich über der Welt, als Teil der Welt und als sich selbst bestimmende Person. Als solcher ist der Mensch seinem Ich nach von dem Geiste Gottes, seiner Natur nach von der Welt Gottes und seiner Geister abhängig. Da aber die eine Menschheit zugleich eine Vielheit ist, muß aus dem einen Manne das Weib „geworden" sein.[2]) — Die beiden Seiten des Verhältnisses, die göttliche und die menschliche, sind nach dem Tatbestande des Christentums durch **Jesum Christum** zu einer Gemeinschaft vermittelt, nicht durch eine Selbstbestimmung des Menschen. Da der Mensch aber (nach dem Vorhergehenden) zu einer solchen geschaffen ist und nun doch der Vermittlung durch Christum bedarf, muß seine Selbstbestimmung „eine der Verwirklichung des ewigen Gotteswillens widerstreitende" gewesen sein. Wäre diese aus ihm selbst entstanden, dann hätte sie die Gemeinschaft mit Gott für immer unmöglich gemacht. Sie muß also von außen gewirkt sein. Einer solchen Wirkung war der Mensch nur nach der Naturseite hin unterworfen, und sie war

---

[1]) **Erstes Lehrstück**, in der Enzyklop. als Lehre von der Persönlichkeit Gottes, der Trinität und der Prädestination zusammengefaßt. cf. auch Schriftbew. I. S. 230 (Zusammengehörigkeit von Trinität und Prädestination).

[2]) **Zweites Lehrstück**, nach der Enzyklopädie die Lehre von der ökonomischen Trinität.

nur möglich, wenn sie an eine Schranke seines Verhältnisses zur Welt anknüpfte und die Unselbständigkeit des Weibes zur Vermittlung benutzte. Indem der Mensch dieser Wirkung nachgab, geriet er „in eine durch seine Natur vermittelte persönliche Abhängigkeit von dem widergöttlichen Willen", ohne daß dadurch seine Gottesgemeinschaft gänzlich aufgehoben und ihre Vollendung unmöglich gemacht wäre. Gott selbst muß also eine solche Möglichkeit gefügt haben.[1]) Die Gemeinschaft des Christen mit Gott bezeugt den Tatbestand, daß der Mensch trotz seiner anfänglichen widergöttlichen Selbstbestimmung sich von Gott hat bestimmen lassen. Da diese Wirkung von Jesu Christo ausgegangen ist, muß die vor seiner Erscheinung liegende Geschichte die Aufrechterhaltung der Gemeinschaft trotz der widergöttlichen Selbstbestimmung des Menschen vorbildlich darstellen. Das kann nur dadurch geschehen, daß Gott die Folgen der Sünde, die Abhängigkeit von dem gottfeindlichen Willen, sich auswirken läßt und sie dennoch überwindet, indem er durch sein Wort bewirkt, daß der Mensch sie als die gerechte Strafe erkennt und zugleich sich Gottes getröstet. Unter dieser Voraussetzung müssen innerhalb der Menschheit die Gerechten, welche dies Verhalten Gottes auf sich wirken ließen, die Mittlerschaft Jesu Christi, und das Volk Israel die christliche Gemeinde vorbildlich dargestellt haben, um dem sich steigernden Widerstreben der Ungerechten die entsprechende Wirkung Gottes entgegenzusetzen. So konnte durch die göttliche Weissagung selbst die Auflösung

[1]) **Drittes Lehrstück.** Die Enzyklopädie betont hier wiederholt die Schuld (?) des Menschen (Gewissen, Tod) und kommt zu dem Resultat: „Die Gegenwart des Christentums, in der wir stehen, lehrt uns, daß eine Möglichkeit geblieben ist, daß der Mensch sich von Gott bestimmen lasse, nachdem er sich im Anfang widergöttlich hat bestimmen lassen. Nicht von des Menschen wegen ist diese Möglichkeit geblieben, sondern durch Gottes Fügung (S. 70)." Bedeutsam ist hierin die Verstärkung des subjektivistischen Grundtones.

des Volkes zum Unterpfande vollkommenerer Wiedergestaltung, und die teilweise Wiederherstellung zum Vorbild der Vollendung werden.[1]) — Die in der persönlichen Gottesgemeinschaft durch Jesum gewirkte Selbstbestimmung des Christen weist zurück auf eine Selbstbestimmung Jesu, Mensch zu werden, da er als Mensch auf uns wirkt. Weil aber bei allen Menschen die Bestimmtheit durch den gottfeindlichen Willen früher ist als ihre gerechte Selbstbestimmung, muß Jesu Selbstbestimmung früher sein, als der Anfang seines menschlichen Lebens. Sie ist also eine Tat seines göttlichen Ichs. Darum entspricht sie ganz dem göttlichen Zweck, die Gemeinschaft Gottes mit der sündigen Menschheit herzustellen. Also wird Jesus die menschliche Natur „unter der durch die Sünde gesetzten Bedingtheit" als Mittel der Gottesgemeinschaft angenommen haben. In dieser Menschwerdung ist die ewige Selbstsetzung des Dreieinigen geschichtlich vollzogen und zur Gemenschaft des Vaters mit dem Sohne im Geiste beider geworden. Darum erforderte sie menschlicherseits nichts weiter, als die gläubige Empfänglichkeit des Weibes, welches Jesum gebären sollte. Darum wird sie aber von Jesus gefordert haben, daß er sich „wider alle Wirkungen des gottfeindlichen Willens" als den Gerechten bewährte und an dem Volke der vorbildlichen Geschichte sich als Mittler der Gottesgemeinschaft betätigte. Da dies nur durch Glauben fordernde Selbstbezeugung geschehen konnte, muß ihm auch Unglauben geantwortet haben, und da sich sein Volk noch heute seiner Gemeinde entgegensetzt, wird es als Ganzes ihm den Glauben ver-

---

[1]) **Viertes Lehrstück.** Hier wird besonders deutlich, wie die Tatsachen das Prinzip der Ableitung durchbrechen. Andrerseits ist zu bemerken, daß von einem Zorne Gottes gegen die Sünde nicht die Rede ist. In dieser Beziehung enthalten die 2. Aufl. (S. 41) und die Enzyklop. (71 ff.) starke Modifikationen, welche noch später im Zusammenhange zu behandeln sind.

weigert haben. „Nun mußte sich aber Jesus in seinem **Berufe gegenüber allen Wirkungen des gottfeindlichen Willens,** also auch gegenüber dem durch denselben gewirkten Widerspruche **bis zur Erschöpfung** desselben, **also bis in den Tod,** bewähren. **Der Ausgang seines Berufslebens** wird **sonach** gewesen sein, **daß er getötet wurde“,** und zwar als Verbrecher. Durch diese Bewährung der Gottesgemeinschaft Jesu bis ans Ende ist „ein in seiner Person verwirklichtes **Verhältnis Gottes und der Menschheit** hergestellt, welches nicht mehr durch die Sünde bedingt ist.“ Da aber der Tod dem hiermit aufgehobenen Stande der Menschheit angehört, kann er dem Mittler der Gottesgemeinschaft nur Übergang in unbedingte Gemeinschaft mit dem Vater geworden sein, in welcher er seine menschliche Natur zum vollkommenen Mittel der Betätigung besitzt — einer Betätigung, „durch welche er einerseits das Verhalten Gottes gegen die Menschheit, und andrerseits das Verhalten der Menschheit gegen Gott bestimmt.“ [1]) —

Wir sind der Gemeinschaft Gottes und der Menschheit teilhaftig geworden, weil wir **Menschen** sind und „durch den Dienst einer **Gemeinde, welche also die Menschheit Christi ist.“** So wird die erste Tat des erhöhten Christus die Gründung der Gemeinde gewesen sein. Um eine solche aus den ersten Christgläubigen zu bilden, mußte Jesus diese zuerst seines Hingangs zum Vater vergewissern und zweitens sie

---

[1]) **Fünftes Lehrstück.** Die Enzyklopädie leitet dieses Lehrstück nicht, wie die beiden Auflagen des Schriftbeweises, von der „von dem Menschen Jesus ausgehenden Wirkung“ ab, sondern von dem im ersten Lehrstück festgestellten innergöttlich-trinitarischen Verhältnis, in dessen geschichtlicher Gestaltung beides zugleich verwirklicht ist, „die ewige Selbstbestimmung Gottes nach innen, vermöge deren er sich als Dreieinigen setzt und die Selbstbestimmung Gottes nach außen, welche sein den Menschen Gottes zum Gegenstand habender Liebeswille ist“ (S. 81). Über den „Zorn Gottes“ in der 2. Aufl. des Schriftbew. und in der Enzyklopädie cf. das S. 56, Anm. 1 Gesagte.

durch den Geist seiner Gottesgemeinschaft einen.[1]) — Diesem Anfang der Gemeinde entspricht der gegenwärtige Dienst der Kirche, in welcher aber der Geist Jesu Christi durch die „sinnlich wahrnehmbaren" Mittel des Wortes und der Sakramente „und insofern sachlich und nur erst vorbildlich vermittelt" wirkt. Da die Kirche zugleich, in Sündigkeit und Tod dastehend, unvollkommen ist, muß der Christ eine über sie hinausreichende, vollkommene Gottesgemeinschaft durch Jesum Christum haben. Demnach ruht sein Verhalten zu Gott in Christo und ist darum Freiheit und Seligkeit. Die Freiheit des Wollens erweist sich in der Liebe zu Gott und der Demut gegen den Schöpfer, im Haß der Sünde und in der Überwindung der Schranken des Naturlebens durch den Glauben. Die Erweisung der Seligkeit sind Dankbarkeit und Hoffnung. Die Betätigung der christlichen Gesinnung in Freiheit und Seligkeit vor Gott ist das Gebet. Dieselbe Gesinnung bewährt der Christ auch in seinem Verhältnisse zu der ihn umgebenden Welt, in den Gemeinschaften der Kirche, der Familie, des Staates und der zur „Weltherrschaft" berufenen Menschheit, welche für den Christen sein „mittelbares Verhältnis" zu Gott ausmachen.[2]) — Die Unbedingtheit der Gottesgemeinschaft weist auf die Vollendung des einzelnen durch den Tod und der Gemeinde durch die überwundene Feindschaft der Ungerechten, welche sich „von der werdenden Menschheit Gottes **vereinzelt** haben" und darum verloren gehen, während die

---

[1]) **Sechstes Lehrstück.** Hofmann kommt in demselben noch auf die Bestimmung der Völkerwelt, auf Israels Beruf und auf den neutest. Kanon zu sprechen.

[2]) **Siebentes Lehrstück.** 1. u. 2. Hälfte. Die Enzyklopädie betont in diesem Zusammenhange auch die „Schwankungen" des sittlichen Lebens, sieht aber von ihnen ab, da es im Christentum „nicht auf ein Produzieren des Sittlichen, sondern auf eine Reproduktion des durch den heiligen Geist schon vorhandenen neuen Lebens abgesehen" sei (S. 98 f.).

Menschheit als Ganzes in der neugewordenen Welt zu persönlicher Gottesgemeinschaft in ewiger Freiheit und Seligkeit verklärt wird.[1])

2. Die Versöhnungslehre im ersten Entwurf.

In diesem Lehrganzen hat die „Versöhnungslehre" nirgends eine besondere Stelle, sondern sie fällt wie bei Collenbusch mit der Gesamtanschauung vom Christentum zusammen. Dagegen von dem Tode Jesu wird in dem Schlußteil des fünften Lehrstückes ausdrücklich gehandelt. Jesu Tod ist danach der Abschluß seiner Berufsbewährung und, indem dadurch der Widerspruch des gottfeindlichen Willens „erschöpft" wird, Herstellung eines Verhältnisses Gottes und der Menschheit, welches nicht mehr durch die Sünde bedingt ist. Nachdem sich dieser Satz innerhalb des Lehrganzen mit „Notwendigkeit" ergeben hat, ist für ihn der Schriftbeweis zu leisten. Aber die Aufgabe desselben ist in diesem Falle eine besondere, nämlich im wesentlichen eine polemische. Als Hofmann diesen Teil seines Buches verfaßte, war er sich „unter Zangen und Bangen" dessen bewußt, daß er eine große Bewegung unter seinen Zeitgenossen hervorrufen mußte.[2]) Wie einst Collenbusch die Orthodoxie bekämpfte, kurz bevor sie dem Rationalismus verfiel, sah fast hundert Jahre später Hofmann sich der wieder neu erstandenen alten Dogmatik gegenüber; und während man zu Hofmanns Zeit in der kirchlichen Theologie zu Gerhard Calov und Quenstedt als zu den „Quellen der Dogmatik" zurückkehrte und einen Mann wie Schleiermacher „ignorieren zu dürfen" glaubte,[3]) hatte Hofmann selber durch Menken die Schrift und durch Schleiermacher das christliche

---

[1]) **Achtes Lehrstück.** Bei Hofmann nimmt hier die Ableitung der „Naturverklärung" (cf. Enzykl. S. 109) einen breiten Raum ein.

[2]) cf. Briefwechsel S. 5.

[3]) cf. Seeberg, Die Kirche Deutschlands im 19. Jahrhundert. S. 140 ff.

Bewußtsein als Quellen gefunden, welche jenen andern mehrfach widersprachen und vor allem vieles dort Vertretene **nicht** enthielten. Dieser Gegensatz wurde bei der Lehre von Jesu Tod ganz besonders empfindlich, und so konnte sich Hofmann nicht begnügen, darzutun, daß seine Aussage darüber in der Schrift enthalten sei, sondern er hatte vielmehr zu beweisen, daß **alles**, was die Schrift von Jesu Tode lehrt, in dieser seiner Aussage liege.[1])

Der Satz, für welchen der Schriftbeweis zu leisten ist, hat eine doppelte Bedeutung. Jesu Tod ist für ihn selbst Erfüllung seines Mittlerberufs und für die Menschheit Herstellung eines nicht mehr durch die Sünde bedingten Verhältnisses zu Gott. Beides ist vorgebildet im Alten Testament, das erstere durch das Leiden des Gottesknechtes, letzteres durch die Opferinstitution. Während schon Abels Tod, Abrahams Sohnesopfer, Mosis und Davids Geschick und die Leiden der Propheten auf das Los hinweisen, das dem Mittler des Heils beschieden ist,[2]) hat das 53. Kapitel des Jesajas die Selbstbewährung Jesu im Leiden seines Mittlerberufs direkt vorhergesagt. Der „Knecht Gottes" ist hier der von Israel und den Propheten unterschiedene schließliche Mittler der göttlichen Offenbarung,[3]) der damit auch den Abschluß alles Prophetentums bildet. Die Leidensgestalt seines Berufes wird darum als etwas Selbstverständliches vorausgesetzt; das Besondere bei ihm ist vielmehr, daß dies Maß der Prophetenleiden sich an ihm „erschöpft", indem er wie ein schmählicher Verbrecher leidet und noch nach seinem Tode als ein solcher behandelt wird.[4]) Da aber läßt Gott die Wendung eintreten, daß seine Volksgenossen erkennen und bekennen: er hat um unsrer

---

[1]) cf. Schriftbeweis II. 1. S. 115.

[2]) Schriftbeweis II. 1. S. 115 ff.

[3]) l. c. S. 124. [4]) l. c. S. 126 f.

Sünde willen gelitten.[1]) Damit ist nicht gesagt, daß er in die Gemeinschaft ihrer Leiden eintrat; denn er litt ja gerade so besonders Schlimmes, daß man sich vor ihm graute, und nach dem Wortlaut hat er ihre Leiden nicht ihnen abgenommen, sondern getragen. So litt er nicht mit ihnen, sondern statt ihrer, weil sie hätten leiden müssen, wenn er nicht gelitten hätte. Sie aber hatten leiden müssen, weil sie Sünde hatten. Darum ist seines Leidens Ursache ihre Sünde. Die Frucht derselben aber ist ihr Heil. Das ist der Sinn von מוּסַר שְׁלוֹמֵנוּ עָלָיו. Er selbst ist weder gezüchtigt noch geheilt, sondern „ihre heilsame Züchtigung ist ihm widerfahren".[2]) Damit schließt Hofmann, wie schon Collenbusch getan hatte, den Begriff der Vergeltungsstrafe aus diesem Zusammenhange aus und schließt sich der Übersetzung von מוּסָר an, durch welche Menken[3]) unter Berufung auf die Septuaginta (παιδεία) und die Vulgata (disciplina) Collenbuschs „Unterweisung" verbessert hat. Aber dem Sinne nach geht Hofmann über Menken hinaus, indem er dessen „ethisch-pädagogischen" Begriff nur auf die Sprechenden,[4]) nicht auf den Knecht Gottes bezieht. So enthält auch der Ausdruck יְהוָה הִפְגִּיעַ בּוֹ אֵת עֲוֹן כֻּלָּנוּ nichts von einem Strafen Gottes. Vielmehr hat Gott nach Vers 10 ihn gern zerschlagen, um ihn dadurch zu verherrlichen. Das Wort אָשָׁם besagt nicht mehr, als daß dieses Ziel durch sein Todesleiden erreicht wird. Denn indem er die Sünde seines Volkes mit dem Tode büßt, muß er sich zwar „Gottes Verhängnis widerfahren lassen", aber da ihn dieses von Berufs wegen trifft, macht er es zugleich durch seine „Berufstreue" zu seiner eignen Leistung.[5]) So ist es

---

[1]) l. c. S. 130 f. [2]) l. c. S. 132.

[3]) „Versuch einer Anleitung . . ." Werke VI, S. 198.

[4]) Hofmann verweist auf Ezech. 5, 15: Jerusalem für die Heiden מוּסָר (Luther: Beispiel!).

[5]) Schriftbew. II, s. S. 133 ff.

Jesu Berufstreue bis zum Tode, nicht sein Todesleiden an sich, was Israel zu gute kommt, indem an seiner Person sich die Wandlung des Geschickes Israels aus dem Elende zur Herrlichkeit vollzieht.[1])

Diesem zu einer Leistung werdenden **Widerfahrnis** des Heilsmittlers steht im Alten Testament das Opfer gegenüber als eine positive **Leistung,** durch welche das Glied der Heilsgemeinde nach Gottes Ordnung die Folge seiner Sünde aufzuheben vermag.[2]) Das Opfer ist ursprünglich die von Anfang an geübte Betätigung der Frömmigkeit **sündiger** Menschen.[3]) Wie einst Gott das Tier schlachtete, um aus Gnaden die Blöße des Sünders zu bedecken, so bringt der Sünder das geschlachtete Tier als Zeichen seiner Gottesgemeinschaft dar, sei es zu Lob und Dank, wie es Abel und Noah tun, sei es zur Bitte oder aus Anlaß einer besonderen Versündigung.[4]) Die scharfe Unterscheidung zwischen den Opferarten tritt erst ein, als das Opfer ausdrückliche Forderung Gottes wird, und das geschieht bei der Herstellung der heiligen Volksgemeinschaft durch das Gesetz.[5]) Von nun an ist **aller** Gottesdienst Betätigung dieses neuen Verhältnisses, welches Mose als Mittler in Gottes Auftrag zwischen Israel und Gott gestiftet hat.[6]) Wenn nun innerhalb dieses Gemeinschaftsverhältnisses Sünd- und Schuldopfer dargebracht werden, so sollen dieselben nicht erst Gottes Gnade gewinnen, sondern die wider den Darbringenden zeugende Sünde sühnen.[7]) Die Sühnung geschieht durch die Blutbesprengung, welche die Hingabe des Tierlebens an Gott darstellt. Nicht der Opfernde wird besprengt, sondern allein die heilige Stätte. Das Opfer ist also nicht Vollzug eines göttlichen Strafaktes, für welchen das Tier substituiert wird, sondern vielmehr die „Deckung" des Sünders im Sinne einer

---

[1]) l. c. S. 139. 134 f. [2]) l. c. S. 139. [3]) l. c. S. 192.
[4]) S. 143 f. [5]) S. 192. 144. [6]) S. 180. 173. [7]) S. 162. 173.

Zahlung, welche ihn aus der Haft der Sünde durch göttliche Gesetzesanordnung befreit.[1]) Nachdem Gott einmal dem Menschen die Macht über das Tier gegeben hat, ist das Opfer des Menschen eigene Leistung und hat als solche in Gottes Augen ihren „Wert".[2]) Damit nun aber das, was sonst nur Äußerung menschlicher Frömmigkeit wäre und darum die Sündenschuld nicht tilgen könnte, zu Gottes eigner Leistung werde, hat Gott durch seinen Bund mit Israel **das Opfer an die Gemeinde gebunden.**[3]) Weil also alles Opfern des einzelnen ein „gemeindliches" ist, muß es durch Vermittlung des Priesters geschehen, welcher durch seine von Gott erklärte Heiligkeit die Verantwortung für Israels Sünde übernimmt.[4]) Damit ist ausgedrückt, daß das gemeindliche Opfer für Gott einen höheren Wert hat, als das vorgesetzliche.[5]) — Aber dennoch ist auch dieses Opfer noch nicht vollkommen. Es ist von der Befolgung der göttlichen Anordnung abhängig und nicht Gottes unmittelbare Tat; darum tritt die Sünde immer wieder trennend dazwischen. Es fehlt der Opferleistung, daß sie „nicht Leiden des Gerechten und Berufsleiden des Heilsvermittlers" ist, während dagegen diesem Leiden das Wesentliche des Opfers fehlt, nämlich, daß es nicht Leistung der sündigen Menschheit ist. Wenn beides in eins zusammentrifft, wenn ein **Berufsleiden** des Gerechten geschieht, welches zugleich eine die Sünde gutmachende **Berufsleistung** ist — dann wird der göttliche Gnadenwille verwirklicht sein.[6])

---

[1]) Schriftbeweis II, s. S. 150 f.; S. 145 f. [2]) S. 191 f.

[3]) cf. Die Blutbesprengung der Gemeinde Ex. 24.

[4]) S. 190 f.; cf. S. 185 f.

[5]) S. 190. Die 2. Auflage setzt hinzu, daß das Opfer überhaupt von dem persönlichen Verhalten des einzelnen unabhängig sei. Wenn dagegen in den Psalmen Sündenvergebung des einzelnen ohne Opfer bezeugt ist, so sei das nicht eine außergewöhnliche Annäherung an die „innere Versöhnung" des Christentums, sondern es handle sich **„nur"** um das jeweilige Verhältnis dieses Menschen, nicht um das der Menschheit zu Gott. (II, 1. S. 214 ff.) [6]) l. c. S. 193 f.

Diese Einheit ist in Jesu Leiden und Sterben gegeben; so öffnet das Alte Testament den Weg in das Verständnis des Neuen. Jesu Leiden gegen sein vorheriges Leben abzugrenzen, wird durch seine Vorhersagung gefordert und entspricht dem evangelischen Bericht. Die neutestamentliche Weissagung darüber beginnt schon mit Simeons Wort von dem „Widerstreit" und mit des Täufers *ἰδὲ ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ κτλ*, worin unter dem Bilde des geschlachteten Passahlammes[2]) die „Opferleistung" angedeutet ist. Vor allem aber sagt Jesus selbst seinen Lebensausgang als Widerfahrnis und Leistung zugleich voraus. Von der Leistung ist ganz allgemein in dem Gleichnis Joh. 10, 12—18 die Rede, nach welchem der Hirte sich freiwillig für das Wohl der Herde opfert, ohne daß bei dem *ὑπὲρ τῶν προβάτων* an Stellvertretung zu denken wäre. Inwiefern aber Jesu Tod den Seinen zugute kommt, geht erst aus Matth. 20, 28 = Mark. 10, 45 hervor. Hier ist *ἀντὶ πολλῶν* nicht zu *λύτρον*, sondern zu *δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ* zu ziehen, und so bedeutet es gleich כֹּפֶר בְּעַד nicht „an vieler Statt," sondern das **Entgelt für die Freigebung vieler,** die durch die Sünde Gott verhaftet sind. Dieser Sinn wird durch 1. Tim. 2, 6 (*ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων*) als der richtige erwiesen. Demgegenüber redet Jesus von seinem Tode als Widerfahrnis in dem Gleichnis von der Hinwegnahme des Bräutigams,[3]) in den wiederholten Worten von seiner Erhöhung,[4]) mit welchen er sein Hinaufkommen ans Kreuz und zu Gott meint,[5]) und

---

[1]) l. c. S. 194—213.

[2]) In der 2. Auflage S. 296 wird hier Ritschls Entstehung der altkatholischen Kirche S. 121 als Beleg zitiert.

[3]) Matth. 9, 15.

[4]) Joh. 3, 14; 8, 28; 12, 32.

[5]) Hofmann verweist hier auf Weissagung und Erfüllung. Dort wird S. 141 ff. der Vergleich mit der ehernen Schlange ausgeführt. Die Schaustellung der ehernen Schlange deute auf die Schaustellung des Leidens und Sterbens Jesu am Kreuz, nicht aber sei der Menschensohn selbst

in der Hindeutung auf sein Hinabkommen unter die Erde nach dem Zeichen des Jonas.[1]) Endlich ist die Einheit von Widerfahrnis und Leistung in Jesu Abendmahlsworten ausgedrückt. Mit diesen stiftet er im Blick auf seine Hingabe in den Tod eine neue Passahfeier und erinnert zugleich an die mittlerische Opferleistung Mosis bei der **Stiftung** des Alten **Bundes.** Wie diese der ganzen Gemeinde galt, so dient auch Jesu Opferung dazu, „die Gesamtheit derer, welche die Gemeinde ausmachen sollen, mittlerisch zu sühnen". Wie aber die Passahnacht von den Israeliten, so fordert das Abendmahl von den Jüngern Glaubensgehorsam: durch ihr Essen und Trinken sollen sie sich Jesu Widerfahrnis zur mittlerischen Leistung werden lassen. — In diesem Zusammenhange wird erkennbar, daß die Begriffe **Widerfahrnis und Leistung** für Hofmann schließlich **identisch** sind. So kann er ohne weiteres das Passah, wie das Opfer, zu beiden in Beziehung setzen, und das, worauf es ihm ankommt, ist jedesmal die aktive Leistung. Damit soll jedoch das Leiden als solches in keiner Weise abgeschwächt werden. Im Gegenteil, Hofmann findet es in den Evangelien so scharf herausgehoben, daß es zu Jesu bisherigem Leben in einen spezifischen Gegensatz tritt. Mögen Leiden und Freiheitstat sein ganzes Leben hindurch nebeneinander gestanden haben, in Gethsemane beginnt doch für ihn ein schlechthin Neues. Bisher hat er in wirksamem Handeln **„Gottes Macht über die Welt"**[2]) erwiesen. Von nun an will er leidend sich der feindlichen Macht der Welt unterwerfen, weil Gott es fordert. So graut ihm nicht etwa vor der Möglichkeit des Ungehorsams, sondern vor dem Gehorsam selbst; denn er bedeutet für ihn die Einwilligung in die Gottverlassenheit. Nachdem er aber in schwerem Ringen diesen

---

der ehernen Schlange gleichzusetzen. Damit lehnt Hofmann die Deutung **Menkens** (über d. eh. Schl. S. 46 ff.) ab.

[1]) Matth. 12, 40. [2]) l. c. S. 203.

Gehorsam gelernt, und damit auf jede Erfahrung der Liebe Gottes in seinem Verhältnis zur Welt verzichtet hat, kann sein Kreuzesruf weder die Empfindung der Verdammnis, noch überhaupt einen subjektiven Zustand ausdrücken, sondern nur Bitte um die einzig mögliche Erweisung Gottes sein, die Bitte um Erlösung durch den Tod. In diesem Sinne hat er nach dem Hebräerbrief[1]) schon in Gethsemane Erhörung gefunden, als er sich dort zuerst für sich selber opferte, um dann für uns das Todesopfer darzubringen. Auch das Johannesevangelium widerstreitet dieser Auffassung nicht, wenn man seine besondere Absicht beachtet. — In diesem Leiden hat Jesus nun nach dem Bericht des Evangeliums seinen Beruf bewährt. Erst als seine berufsmäßige Selbstbezeugung zu Ende war, willigte er von Berufs wegen darin ein, daß er auf Grund seiner Selbstbezeugung verurteilt wurde und dann ohne Hülfe seines Gottes dem Tode unterlag. Bis zuletzt war das Leiden seine freie Tat. Das τετέλεσται zeigt, daß er nur so lange litt, wie sein Widerfahrnis zugleich seine Leistung war. — Daß Jesus aber durch den gottfeindlichen Willen litt, ist in den Evangelien ausdrücklich bezeugt. Indem die jüdische Obrigkeit als Vertreterin des ganzen Volks[2]) ihn durch heidnische Hände ans Kreuz schlagen ließ, verwarf Israel seinen gottgesandten Heiland und tat den Willen Satans, als dessen Kommen Jesus selbst sein Leiden erwartet.[3]) So ist Jesu Leiden nach der Schrift Berufsbewährung gegenüber dem gottfeindlichen Willen und hat als solche die im Alten Testament vorgebildete doppelte Bedeutung für die Menschheit: Als Leiden des gerechten Mittlers ist es Herstellung eines Verhältnisses zu Gott, welches nicht mehr durch die Sünde bestimmt, sondern in der Person des „Wiederanfängers" Jesus ganz Heiligkeit ist; als Opfer

---

[1]) Hebr. 5, 7.

[2]) cf. οἱ Ἰουδαῖοι im Johannesevangelium.

[3]) ἔρχεται ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων Joh. 14, 30.

ist es die gottgewollte Betätigung dieses Verhältnisses zu Gott und damit die gutmachende Leistung für die Sünde.[1]) Indem Hofmann so die beiden Aussagen seines dogmatischen Satzes im Alten Testament getrennt und in Jesu Leidensgeschichte vereint nachgewiesen hat, ist die Hauptaufgabe seines Schriftbeweises geleistet. Nicht an einzelnen willkürlich isolierten Stellen der Schrift, sondern an ihrer Gesamtanschauung ist in großen Zügen die Probe gemacht. Darum mußte bis hierher dem Gange der Untersuchung Hofmanns gefolgt werden.

Aber zugleich rechtfertigt sich nun für das Weitere ein anderes Verfahren der Darstellung. Wenn Hofmann, um das **Ganze** der Schrift zu Worte kommen zu lassen, in ausführlicher Erörterung alle apostolischen Aussagen über Jesu Tod heranzieht, so kann damit nichts Neues mehr erbracht werden. Der Text muß sich notwendig dem bisher gewonnenen Resultate fügen, und es kann nur auf eine bloße Bestätigung desselben hinauskommen. Da diese sich aber doch schließlich an der einzelnen Schriftstelle bewähren muß, ist es berechtigt, im folgenden nur die Exegese einiger grundlegender Worte herauszugreifen, damit längere Wiederholungen vermieden werden und zugleich Hofmanns Eigenart noch schärfer hervor tritt. — Röm. 3, 25[2]) ist ἱλαστήριον weder die כַּפֹּרֶת, noch das Sühnopfer. Vielmehr weist die Zusammenstellung mit διὰ πίστεως auf die umfassendere Deutung: etwas, das mittelst Glaubens zu sühnen geeignet ist, also Sühnemittel. ἱλάσκεσθαι ist niemals in der Schrift eine Tat des Menschen, die sich auf Gott richtet, sondern immer eine Tat Gottes, die sich auf die Sünde richtet, auch da, wo der Mensch sie in Gottes Auftrag vollzieht. ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι ist mit ἱλαστήριον zu verbinden und bezeichnet sein eigenes

---

[1]) Schriftbeweis II, s. S. 213. [2]) l. c. S. 225—228.

verströmtes Leben, erinnert also an die gewaltsame Tötung durch die Gottesfeinde.[1]) — Röm. 5, 10 hat den Sinn: Gott hat es sich den Tod seines Sohnes kosten lassen, um das **Verhältnis zwischen sich und uns** zu wandeln und uns durch Jesu Leben vor dem Zorn des Gerichts zu bewahren. *ἐχθροί* bezeichnet weder unsere Gesinnung gegen Gott allein, noch Gottes Gesinnung gegen uns, sondern das beiderseitige Verhältnis der Feindlichkeit, während *καταλλάσσεσθαι* die doppelseitige Wandlung dieses Verhältnisses ausdrückt.[2]) Wem dieses neue Verhältnis gilt, sagt Paulus kurz und scharf 2. Kor. 3, 14: *εἷς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν.* Das wird von Hofmann[3]) im Anschluß an 1. Kor. 15, 22[4]) dahin erklärt, daß es sich „lediglich um Christen, um Gläubige handelt. Für alle diejenigen, welche in die Gemeinschaft Christi einkommen, ist sein Tod das ein für alle Mal vorhandene Ende desjenigen Verhältnisses zu Gott, welches ihnen außer der Gemeinschaft mit ihm von Geburt her geeignet hat." Also ist „das durch die Sünde bedingte Verhältnis zu Gott ein für alle Mal vorbei, und das durch dieselbe bedingte Verhalten soll vorbei sein." Von diesem Urteil läßt sich der Apostel in seinem amtlichen Tun leiten, und darum richtet er die Bitte an die Welt, „daß sie sich mit Gott versöhne." Gott hat einmal in Christo die Welt mit sich versöhnt, nicht „dadurch, daß" er ihr die Sünde nicht zurechnete, sondern „anstatt" sie ihr zuzurechnen. Zu dieser Tat der Weltversöhnung kommt als zweite Tat Gottes die Bestellung des Amtes hinzu, durch welches Gott fort und fort an die Welt die Bitte der Versöhnung ergehen

---

[1]) In der 2. Auflage wird hier Ritschl, Die Entstehung der altkath. Kirche S. 86 zitiert (s. u.).

[2]) l. c. S. 233 f. [3]) S. 218.

[4]) *ὥσπερ ἐν τῷ Ἀδὰμ πάντες ἀποθνήσκουσιν, οὕτως καὶ ἐν τῷ Χριστῷ πάντες ζωοποιηθήσονται.*

[5]) l. c. S. 219 f. Hofmann liest 2. Kor. 5, 20: (*λόγον*), *ὃν* (statt *οὖν*) *ὑπὲρ Χριστοῦ* . . .

läßt.[5]) Wenn Paulus den Grund für diese Bitte in der Tatsache findet, daß Gott den zu Sünde gemacht hat, welcher keine Sünde hat, so kann das nur heißen „Sünde als Widerfahrnis an ihm sich verwirklichen lassen, während sie als Verhalten nicht in ihm ist." Von einer Strafe der Sünde ist damit nichts gesagt.[1]) — Noch viel weniger ist davon die Rede, wenn es Röm. 8, 3 heißt: ὁ θεὸς . . . κατέκρινεν τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί. Denn diese Stelle gehört überhaupt nicht hierher. Sie handelt nicht vom Tode Jesu, sondern von seiner Sendung in die Welt, durch welche der Sünde ihr Recht über die Menschheit abgesprochen ist.[2]) Hier ist die entscheidende Stelle, an welcher es sich erweist, wie weit Hofmann trotz aller Anlehnung an Collenbusch sich doch von diesem geschieden hat. Für Collenbusch war das κατέκρινεν erst mit dem τετέλεσται am Kreuz geschehen,[3]) da Collenbusch Jesu Verhältnis zur Sünde als ein inneres, persönliches faßte; Hofmanns Jesus ist dagegen nur der „äußeren Erscheinung" nach ein Sündenträger. Darum beginnt für Collenbusch Jesu Leiden prinzipiell schon mit der Menschwerdung, Hofmann aber kann es von dem ganzen bisherigen Leben trennen, während er schon in der Erscheinung Jesu auf Erden eine Entrechtung der Sünde zu sehen vermag. Damit ist Collenbuschs haltloser Rechtsbegriff überwunden, aber zugleich die Sünde in bedenklicher Weise veräußerlicht. Inwiefern Hofmann diesen Mangel durch seinen Gottesgedanken wieder ausgleicht, kann erst in späterem Zusammenhange erörtert werden. Dagegen geht Hofmann durchaus in Collenbuschs Bahnen, wenn er Gal. 3, 13

---

[1]) S. 221 f. cf. 2. Kor. 5, 21. In der 2. A. verteidigt sich Hofmann gegen die „Mißdeutung", daß Jesus nur „ein Opfer menschlicher Schlechtigkeit geworden sei". Vielmehr habe Jesus erfahren, was ihn als Sünder „erscheinen" ließ (S. 329).

[2]) l. c. S. 239.

[3]) Siehe oben S. 21.

dahin deutet, daß nicht Gott seinen Fluch, sondern die Feinde Gottes den Fluch des Verbrechens an ihm vollzogen haben, damit Gott den seinigen überhaupt nicht zu vollstrecken brauchte.[1]) Ebenso schließt Hofmann sich in der Auffassung des Hebräerbriefs[2]) an Collenbusch an, soweit es mit der oben berührten Differenz vereinbar ist. Jesu Todesleiden ist auch nach dem Hebräerbrief nicht Strafe, sondern vollkommene Bewährung. Wenn hier der Begriff des Hohenpriestertums Christi erscheint, so taucht damit nicht eine neue absonderliche Lehre auf, noch ist die damit verbundene Bezeichnung Jesu als Opfer der übrigen epistolischen Literatur fremd.[3]) Jesu Tod leistet nicht einer Notwendigkeit, sondern der Gnadenabsicht Gottes Genüge und ist für ihn der Durchgang zur Herrlichkeit, wie er aus der mit der Menschheit eingegangenen Gemeinschaft erwächst. Er erlitt in ihm das Äußerste, was die Menschheitssünde mit sich brachte, um dadurch von Berufs wegen (Collenbusch: von Rechts wegen) zu seinem „königlich priesterlichen Wirken" im Himmel zu gelangen.[4]) Dabei bleibt die Abweichung von Collenbusch, daß Jesus nicht innerlich die Sünde selbst, sondern „die Folge der Menschheitssünde"[5]) getragen hat.

3. Die Bedeutung der Versöhnungslehre innerhalb der dogmatischen Prinzipien Hofmanns.

Diese Abweichung Hofmanns führt von dem Schriftbeweise zurück auf die dogmatischen Voraussetzungen, also auf das „Lehrganze". Zugleich sind hier auch die während des Schriftbeweises gegebenen Zusammenfassungen[6]) und vor allem die in engster Berührung mit dem Lehrganzen stehende Streit-

---

[1]) l. c. S. 223 f.
[2]) l. c. S. 270—322. [3]) cf. Paulus Eph. 5, 2.
[4]) l. c. S. 271 f.; S. 321 f. cf. S. 111 f.
[5]) l. c. S. 320. [6]) l. c. S. 212 f. und S. 332 ff.

schrift gegen Philippi: „Begründete Abweisung eines nicht begründeten Vorwurfs“ [1]) in Betracht zu ziehen, in welcher Hofmann sich zum ersten Mal gegen die Anklage auf Bekenntnisuntreue verteidigt.

Wie aus dem Lehrganzen hervorgeht, ruht Hofmanns Versöhnungslehre auf der Trinitätslehre. Damit ist eine Grundlage gegeben, welche weder bei Collenbusch, noch auch bei Schleiermacher vorliegt. Es ist also die Frage, wie Hofmann dazu kommt. Diese Frage ist um so wichtiger, als Hofmann gerade in dieser Kombination den ersten Vorzug seiner Lehre gegenüber der Orthodoxie erblickt.[2]) Da sie aber weder in dem christlichen Bewußtsein, noch in der Schrift ohne weiteres gegeben ist, muß sie auf einen besonderen Einfluß zurückgehen, und ein solcher läßt sich mit Sicherheit aus der Zeitphilosophie ableiten. Man braucht dazu nicht erst Hegels Trinitätsspekulationen oder Schellings Theosophie heranzuziehen, sondern es ist bekannt, daß Hofmann durch seinen intimen Freund Schaden starke Anregungen von Franz von Baader und dessen geistigem Vater Jakob Böhme empfangen hat. Wenn auch Baaders Schriften und die Weise, wie sein „Freund Schaden über Schelling hinausging“, ihm noch „weniger zusagten, als Jakob Böhmes Aurora,[3]) wenn auch Delitzsch ihm bezeugt, er kenne ihn zu gut, um nicht zu wissen, daß er der Theosophie gänzlich fernstehe,[4]) so beweist doch seine Trinitätslehre, daß er sich den von dort ausgehenden Einflüssen unbewußt hingegeben hat. Das ist durchaus erklärlich, da er zu Schaden, dem begeisterten Verehrer Baaders,[5]) in so

---

[1]) Zeitschrift für Protestantismus und Kirche. Erlangen 1856, S. 175 ff.

[2]) cf. die gegen Philippi angeführten zehn Unterschiede l. c. S. 178 ff.

[3]) Briefwechsel mit Delitzsch S. 38.

[4]) l. c. S. 66.

[5]) cf. Zeller, Theol. Handwörterbuch, Calw 1905, II. S. 620 s. v. Schaden.

enger Beziehung stand. Baaders[1]) Philosophie ist trinitarische Theosophie. Seine Gotteslehre ist Spekulation über die Einheit des ewigen Seins mit dem ewigen Werden und darum mit der „Anthroposophie" untrennbar verbunden.[2]) In der Mitte zwischen beiden steht der Satz: „Gott wollte nicht Gott ohne den Menschen sein, darum ward er Mensch."[3])

Diese theosophischen Gedanken nimmt Hofmann in ethisch-religiöser Vertiefung auf. So erscheint bei ihm die „Notwendigkeit des Todes Jesu", die er auf der einen Seite der Orthodoxie gegenüber bekämpft, doch in der Form der Notwendigkeit der Menschwerdung für Gott, um so mehr, als seine Evolutionsmethode mit ihrer „inneren Notwendigkeit" sich mit dieser Gedankenrichtung organisch verbindet. Die Folge davon ist die Verflachung des Sündenbegriffs in seiner Beziehung auf den Menschen. Da Gott um seiner selbst willen in dem Menschen sein Ziel erreichen muß, muß er auch die Sünde als vergebbar ordnen. Das geschieht, indem die Sünde nur von der Naturseite, nicht von der Person des Menschen ausgeht, wenn sie auch schließlich die Person mit ergreift. So hat auch Jesus nur die naturhaften Folgen der Sünde zu tragen brauchen, und dadurch „wird" er der Heilige, der er von Ewigkeit her schon „ist". — Auch bei Collenbusch wird Jesus, was er ewig ist. Aber indem dieser zur Grundlage der Christologie nicht die Trinität, sondern den „ewigen Geist" werden läßt, kann er Jesum sowohl Gott, wie der Sünde selbständig gegenüberstellen. Damit kommt er zu einer tiefen **ethischen** Auffassung der Sünde und zugleich des Todes Jesu. Doch er erreicht dieses Ziel nur um den Preis, daß die reli-

---

[1]) Verglichen ist die systematische Darstellung von Baaders theosophischer Weltanschauung im 2. Bande seiner Biographie: Leben und theosophische Werke Franz von Baaders, durch Joh. Claassen. Stuttgart 1887.

[2]) cf. l. c. S. 86. 92. [3]) l. c. S. 243.

giöse Seite fast ganz verschwindet und Gott selbst sich unter den Rechtsbegriff beugen muß. — Dagegen verbindet sich bei Hofmann mit seiner trinitarischen Spekulation ein echt christlicher, aus seinem tiefen Schriftverständnis erwachsener Gottesgedanke und eine Schätzung der Sünde, welche an religiösem Gehalt über die Lehren Collenbuschs und Schleiermachers weit hinausgeht. Zwar ist für Hofmann wie für Collenbusch Gott die Liebe, die den Sünder liebt. Aber diese Liebe ist für Collenbusch ein bloßes Mitleid, für Hofmann dagegen zugleich „Haß gegen die Sünde".[1]) Gott straft die Sünde,[2]) sie ist ein Grund seines Zürnens,[3]) ein Gegenstand seines Zorns[4]). Allerdings beobachtet Hofmann, wie schon bemerkt ist, in dem ersten Entwurf seiner Lehre, um den es sich zunächst allein handelt, eine geflissentliche Zurückhaltung gegenüber derartigen Ausdrücken, weil sie ihm durch die Anwendung in der alten Dogmatik verdächtig geworden waren. Aber daß er, der seine Worte so vorsichtig zu wählen und zu wägen weiß, doch ganz unbefangen gelegentlich so sprechen kann und dann sogar am Schlusse des Schriftbeweises zum Lehrstück über Jesu Person und Werk es ausdrücklich als seine Lehre hinstellt, daß Gott „seinen Liebeswillen nicht ohne seinen Haß gegen die Sünde betätigte"[5]), macht es offenbar, wieviel ihm im Grunde an dieser Lehre gelegen ist. Aber weit mehr kommt es ihm nun auf der andern Seite darauf an zu lehren, daß Jesus von diesem Hasse nichts erfahren, sondern ihn vielmehr abgewandt hat, indem er das durch die Sünde bestimmte Verhältnis Gottes und der Menschheit zu einem in seinem Tode erschöpften Abschluß brachte.[6]) Die Offenbarung der Tatsache, daß es eines solchen durch den sündigen Willen selbst vollzogenen Abschlusses

---

[1]) Schriftbew. II, ſ. S. 333 f. [2]) Schriftbew. I, S. 41.
[3]) Schriftbew. II, ſ. S. 193.
[4]) Zeitschrift für Prot. und Kirche 1856, S. 175 ff.
[5]) Schriftbew. II, ſ. S. 333. [6]) l. c. S. 334.

bedurfte, ist Betätigung des göttlichen Hasses gegen die Sünde, nicht aber ist dieser Abschluß eine direkte Wirkung des erzürnten Gottes. — Diese eigentümliche Position Hofmanns, welche in der Folgezeit so vielfach mißverstanden und so leidenschaftlich bekämpft ist, erhält nur dann einen Sinn, wenn sie als eine Weiterbildung des Satzes von Collenbusch aufgefaßt wird: „Der Gehorsam ist eine Versöhnung für den Ungehorsam."[1]) Collenbusch gab diesem Satze von seinem Rechtsbegriff aus eine ganz bestimmte Begrenzung. Für Hofmann dagegen bekam er, nachdem er ihm durch die häufige Verwertung bei Menken geläufig geworden war, die viel allgemeinere Bedeutung, daß das Verhältnis der Menschheit zu Gott überhaupt nur einer positiven Betätigung bedürfe, um ein für allemal zu gelten. Dieser Betätigung stellt sich die Sünde als Hindernis entgegen. Daß Gott um seiner selbst willen, nicht wie bei Collenbusch, um des Rechtes willen, dieses Hindernis als solches anerkennt und überwindet, indem er Jesum unter allen, auch den äußersten, Folgen desselben sich bewähren läßt, darin offenbart sich seine Heiligkeit.[2]) Nicht ist **sein** Zorn durch Jesum oder gar an Jesu gestillt, nicht ist er ein anderer geworden; sondern **wir** sind andere geworden, nämlich solche, die nicht mehr Gegenstände seines Zornes sind, weil das **Verhältnis** zwischen Gott und uns in Christo nicht mehr durch die Sünde bestimmt ist.[3]) So ist die „das Gewissen gefährdende" Lehre überwunden, nach welcher Gott durch einen Rechtshandel zur Versöhnung genötigt wird, und es bleibt „die **Einheit und Selbigkeit**

---

[1]) Siehe oben S. 12.

[2]) Gegen Philippi l. c. S. 190.

[3]) Schriftbew. II, 1. **zweite** Auflage S. 340. Dieser Satz gehört, wie die oben angegebenen Parallelen beweisen, schon hierher. Zugleich bildet er aber den Übergang zu der späteren Weiterbildung, die hier noch unberücksichtigt bleibt. Daß dies die Stelle ist, an welcher Ritschl als Beleg herangezogen wird, ist ganz besonders bemerkenswert (s. unten).

Gottes" gewahrt, „wie er sich uns im Gewissen bezeugt."[1]) So wird auch das biblische Bild der Einheit Jesu mit dem Vater nicht mehr gestört. Wohl hat sich das innergöttliche Verhältnis in den äußersten Gegensatz des allmächtigen Vaters und des an die gottfeindliche Macht überlassenen Sohnes begeben und damit aufgehört, Gemeinschaft irgendwelchen Gutes zu sein; aber indem Jesus damit seinen gottgewollten Beruf bewährt, bleibt er mit Gott in der „Gemeinschaft heiligen Liebeswillens".[2]) Darum gehört die Auferstehung Jesu als sein Hingang zu Gott mit seinem Sterben ebenso untrennbar zusammen, wie der Anfang des neuen und der Abschluß des alten Verhältnisses in seiner Person.[3]) So wird endlich der Stellvertretungsgedanke, den Collenbusch noch festhält, als unvollziehbar abgelehnt. Jesus hat nimmermehr statt unser die Höllenstrafen mit bösem Gewissen und Verzweiflung erduldet.[4]) Jesus hat weder getan, noch gelitten, was uns zukam.[5]) Seine Leistung ist nicht Gesamttat des Menschengeschlechts,[6]) sondern sein besonderer Berufsgehorsam.[7]) Er ist in seinem Leiden nicht „Repräsentant der Menschheit"[8]) sondern vielmehr Vertreter Gottes, indem er die gegen Gott gerichtete Feindschaft auf sich nimmt.[9])

Inwiefern Jesus aber auf der andern Seite der **„Anfänger** einer neuen Menschheit" ist, entwickelt Hofmann im Anschluß an seinen auf dem Menschheitsbegriff ruhenden Gemeindebegriff. Die Menschheit ist nicht eine Summe von einzelnen, wie sie in der Kirchenlehre aufgefaßt wird,[10]) sondern sie ist eine Einheit und gehört als solche zum

---

1) Gegen Philippi S. 186. 190. 2) Schriftbew. II, 1. S. 212 f.
3) l. c. S. 335. 4) Gegen Philippi S. 186.
5) Schriftbew. II, 1. S. 212. 6) l. c. S. 334. 7) l. c. S. 212.
8) So charakterisiert E. Cremer Hofmanns Position; cf. „Die stellvertretende Bedeutung . . ." S. 17 u. a.
9) Schriftbew. II, 1. S. 334.
10) Gegen Philippi l. c. S. 186 cf. 190.

Wesen Gottes, so gewiß Gott der Dreieinige ist.[1]) Als Vertreter dieser Einheit ist Jesus also auch in dieser Beziehung der Vertreter Gottes.[2]) So **muß** von der Menschheit als Ganzem die Sünde ausgeschlossen werden. Adam und Eva waren Vertreter der Menschheit nur so lange, als sie nicht sündigten. Durch die Sünde wurden sie „einzelne, welche verloren gehen konnten".[3]) Die durch sie abgebrochene Entwicklung stellt Jesus wieder her, zunächst in seiner Person, dann nach Vollendung derselben in der Gemeinde, welche er als der Erhöhte durch seinen Geist gründet. So wird in der Übergangszeit der gegenwärtigen Geschichte die Gemeinde die Menschheit Christi, um einst in der Endzeit tatsächlich die ganze Menschheit zu umfassen. Diejenigen aber, welche in der Abhängigkeit von dem gottfeindlichen Willen beharren, werden als „Vereinzelte" aus der Menschheit und damit aus der Gottesgemeinschaft endgültig ausgestoßen. Wäre die Sünde nie in die Menschheit eingetreten, dann hätte sich der göttliche Liebeswille zwar ohne die Menschwerdung des ewigen Sohnes, aber in der Geschichte der Menschheit selbst als die geschichtliche Vollziehung des innertrinitarischen Verhältnisses verwirklicht.[4]) Insofern kann Hofmann selbst ablehnen, was ihm oben zugeschrieben ist, nämlich daß die Menschwerdung Christi auf eine im Wesen Gottes liegende Notwendigkeit zurückgeführt wird.[5]) Aber eine derartige Trennung zwischen Christus und der Menschheit liegt gerade nicht im Sinne der von ihm postulierten Einheit beider. — Daß diese Einheit auch zwischen Christus und der Gemeinde besteht, vermittelt Hofmann durch den Geist. Der Geist Christi gründet die Gemeinde; der Geist vergewissert

---

[1]) cf. das erste Lehrstück.

[2]) Hofmann lehrt also auch eine Vertretung der Menschheit, aber diese ist nicht das grundlegende.

[3]) Schriftbew. I, S. 438. [4]) Schriftbew. II, s. S. 19. [5]) l. c. S. 17.

auch den einzelnen seiner Zugehörigkeit zu ihr. In seiner Kraft braucht er nur „des Willens zu sein" ihr anzugehören. Der Gewißheit, daß sie auch für ihn vorhanden ist, kann er „als Mensch sich nicht entziehen," da sie ja der Menschheit gilt. Es ist für ihn nur erforderlich, sie „zu seiner als **dieses** Menschen Gewißheit werden zu lassen, damit er an der ein für allemal vorhandenen Sündenvergebung teil habe".[1]) So wird „die Rechtfertigung des einzelnen im Glauben" mit der „im Versöhnungswerke des Herrn geschehenen Rechtfertigung der Menschheit" identisch.[2]) — Mit dieser Kombination kommt in all die unbestimmten, schwebenden Gedanken Hofmanns Klarheit und Einheit. Durch sie wird auch das Problem seiner Methode gelöst, das vorher noch offen gelassen werden mußte, wie nämlich sein universalistischer Ausgangspunkt (das Christentum Gemeinschaft Gottes und der Menschheit) sich mit der subjektivistischen Verarbeitung desselben (Aussage des einzelnen Christen) vereinigen kann. Beides gleicht sich in dem Menschheitsbegriff aus. Christsein heißt zur Menschheit gehören, die die Menschheit Gottes ist, und der einzelne ist seines Christentums gewiß, so gewiß er Mensch ist. Lehnt er das Christentum dennoch ab, so negiert er sein eignes gottgegebenes Menschentum und „vereinzelt" sich von der Menschheit. Bejaht er aber seine menschliche Bestimmung, dann bejaht er auch seine Zugehörigkeit zur Repräsentantin der Menschheit, zur Gemeinde, ohne daß er sich diese Zugehörigkeit erst durch eigenes Tun zu erwerben brauchte. Denn was die Menschheit eint und geeint zu Gott führt, ist allein Jesu Tat, die Bewährung der Gottesgemeinschaft bis ans Ende. Es bedurfte dieser Bewährung, weil die Sünde die Gottesgemeinschaft zwar nicht aufgehoben, aber gestört hatte, und Jesus überwindet diese Störung dadurch, daß er im

---

[1]) Gegen Philippi l. c. S. 188. 189. [2]) l. c. S. 177, cf. 188. 191.

Tode sich ihren äußersten Folgen unterwirft und ihre Wirkung damit erschöpft. Indem er so den Haß der Sünde gegen Gott auf sich nimmt, betätigt er zugleich Gottes Haß gegen die Sünde, da Gott gegen die Störung der Gottesgemeinschaft nicht indifferent ist, sondern um seiner selbst willen dagegen reagiert. Sein Liebeswille ordnet diese Betätigung so, daß sie die sündige Menschheit nicht vernichtet, sondern vielmehr von der Macht der Sünde befreit. Zwar sind Sündigkeit und Tod auch jetzt noch in der Menschheit vorhanden, aber in Christo sind sie prinzipiell überwunden und werden in der durch ihn verbürgten einstigen Vollkommenheit auch faktisch aufgehoben sein.[1]) Die Gewißheit dieser Tatsachen gründet sich auf die geschichtliche, gegenwärtige Gemeinde, welche im Alten Bunde vorgebildet ist und nun ihrerseits die Menschheit vorbildet. Sie allein hebt den einzelnen aus seiner Vereinzelung heraus und weist ihn doch zugleich durch ihre zeitliche Unvollkommenheit in Sündigkeit und Tod über das Gemeindebewußtsein hinaus unmittelbar zu dem Herrn, dessen Dienerin sie ist.[2]) — Von diesem Resultate Hofmanns aus muß die Weiterarbeit Ritschls verstanden werden.

---

[1]) Für diese eschatologischen Gedanken ist Hofmann so stark interessiert, daß Procksch a. a. O. Hofmanns ganzes System hat unter den eschatologischen Gesichtspunkt stellen können.

[2]) Procksch kommt in dem obengenannten Aufsatz durch bloße Weiterbildung der Hofmannschen Gedanken zu dem Satze, daß das „Abhängigkeitsbewußtsein des einzelnen von dem Geschichtsganzen, das ihn umgibt, **aufgehoben** ist in dem Bewußtsein, in einem ewigen Verhältnis zu dem liebenden Gott zu stehen.“ Sp. 106 f.

Die Deutung des Todes Christi bei Ritschl.

1. Ritschls Urteil über Hofmanns Versöhnungslehre.

Wenn die Untersuchung sich jetzt zu Ritschl wendet, so bedarf dies Verfahren einer doppelten Rechtfertigung. Es läge nach dem bisher eingehaltenen Gange nahe, Hofmanns Entwicklung erst bis zu Ende zu verfolgen. Aber damit würde Ritschls Verhältnis zu ihm verschoben werden. Ritschls Interesse galt nur Hofmanns erstem Entwurf. Darum erklärt er ausdrücklich, daß er nur diesen benutze,[1]) und setzt sich in der Kritik, wie in der positiven Ankündigung besonders mit ihm auseinander. Andrerseits hätte es zweckmäßig erscheinen können, die Darstellung Hofmanns von vornherein mit Ritschls Kritik zu verbinden. Dann wäre jedoch die beiderseitige Eigenart nicht gewahrt geblieben. Hofmanns Lehre will ausschließlich aus ihren eigenen Voraussetzungen verstanden sein, und die Besprechung der Methode hat gezeigt, zu welchen Mißverständnissen Ritschl von seinen andersartigen Voraussetzungen aus in der Beurteilung Hofmanns geneigt ist. Ritschl selber dagegen gewinnt seine Deutung des Todes Jesu in bewußtem Anschluß an Hofmanns Resultate, und seine Auseinandersetzung mit diesen führt mitten in seine eigenen Anschauungen hinein. Während Ritschl in der Methodenfrage, entsprechend seiner eignen Entwicklung, sein Urteil über Hofmann allmählich modifiziert hat, ist es in bezug auf den Inhalt der dogmatischen Aussagen bis zuletzt dasselbe geblieben.

[1]) Rechtf. u. Vers. I. 1. Aufl. S. 572$_{20}$, 2. Aufl. = 3. Aufl. S. 616$_{1}$.

Darum wird, wo es nicht anders bemerkt ist, die dritte Auflage seines Hauptwerkes, also die endgültige Fassung seiner Gedanken, benutzt.

Bevor Ritschl seine eigenen Gedanken niederlegt, stellt er seinem Vorgänger **Hofmann** das Zeugnis aus,[1]) daß er **das Thema der wissenschaftlichen Lehre von der Versöhnung gestellt** habe, indem er den religiösen Zusammenhang richtig bestimmt habe. Worin dieser von Hofmann gefundene richtige Zusammenhang besteht, faßt er dann in den grundlegenden Satz: „Sollen wir, die Glieder der christlichen Gemeinde glauben, daß Gott in Christus uns, die christliche Gemeinde, mit sich versöhnt hat, so muß in dem Mittler der Versöhnung nicht bloß die versöhnende göttliche Liebe, sondern zugleich die zu versöhnende Menschheit, die Menschheit des neuen Adam, gesetzt sein." Mit dieser Kombination Hofmanns „hat endlich ein Lutheraner den Bann der Melanchthonischen Tradition gebrochen und sich der Schlaffheit entzogen, welche immer die richtige Auffassung der Aufgabe verhindert hat". Hofmanns Verdienst wird dadurch nicht geschmälert, daß schon die reformierte Theologie auf diese Gedankenreihe weist. Denn es ist für Ritschl um so wertvoller, daß Hofmann sie selbständig auf dem Wege der biblischen Theologie gefunden hat. Dabei erklärt er sich einverstanden mit Hofmanns Verfahren, „die Bibel als die Quelle der Theologie zu verwerten". Er erkennt also an, was schon bei der methodischen Auseinandersetzung festgestellt wurde, daß Hofmann trotz seiner andersartigen theologischen Grundsätze faktisch Bibeltheologe ist. Das große Neue, das Hofmann auf diesem Wege entdeckt hat, faßt sich nach Ritschl in die drei Sätze zusammen:

---

[1]) Rechtfertigung und Versöhnung (im Folgenden zitiert unter R. u. V.) Bd. I. S. 621. Daß Ritschl diesen Satz auch schon in der ersten Auflage (I. S. 577) hat, ist besonders wichtig, da damals seine Lehre noch gar nicht ausgeführt war, und also direkt auf Hofmann fußt.

„Das im Berufsgehorsam bis in den Tod sich bewährende Leben Christi ist die Versöhnung.“ [1])

„Die Rechtfertigung ist mit der Versöhnung identisch.“ [2])

„Die Menschheit Christi ist die Gemeinde.“ [3])

Es ist zweckmäßig, mit dem letzten Satze zu beginnen, da sich an ihm die beiderseitige Position entscheidet. Außerdem läßt sich auf diese Weise unmittelbar an das Resultat der methodischen Prinzipien anknüpfen, welches sich oben ergeben hat. Hofmann kommt zu dem Satze, daß die Menschheit Christi die Gemeinde ist, durch die Eintragung seiner trinitarischen Voraussetzungen in das Verständnis der Schrift, und das Primäre ist bei ihm der spekulative Menschheitsbegriff, also eine Metaphysik. Ritschl lehnt alle spekulative [4]) Metaphysik grundsätzlich ab. Die Trinitätslehre fällt für ihn gänzlich weg, und er behandelt Hofmanns Gedanken „abgesehen von dem trinitarischen Hintergrunde“. Es liegt auf der Hand, daß er sie anders verstehen muß, als Hofmann sie gemeint hat. Das ist für Hofmann jetzt ohne Belang, da dessen eigene Meinung festgestellt ist. Für Ritschl selbst aber ist es von höchster Bedeutung. Die Tatsache, daß er sich Hofmanns Gedanken ohne weiteres aneignen kann, beweist, daß in seinen Voraussetzungen ein besonderes Prinzip vorhanden ist, welches dem trinitarischen Interesse Hofmanns in gewissem Sinne entspricht. Dieses Prinzip ist sein Positivismus. Schon Hofmann sucht in seinem Menschheits- und Gemeindebegriff nichts weiter, als die Verbindung mit der Geschichte, und die spekulative Trinitätslehre — das scheidet ihn prinzipiell von der philosophischen Metaphysik — ist ihm ganz gewiß nicht Selbstzweck, sondern lediglich das durch die Zeitrichtung gegebene Mittel,

---

[1]) R. u. V. I, S. 617. [2]) l. c. S. 621. [3]) l. c. S. 621.

[4]) Ritschl selbst versteht unter Spekulation die theoretische, also dogmatische Theologie überhaupt. Darum tritt er selbst für sie ein und vermißt sie bei Hofmann. Cf. R. u. V. I. S. 622.

ein geschichtliches Verständnis des Neuen Testamentes zu erreichen. Ritschl geht einen Schritt weiter und stellt sich ganz auf den Boden der Geschichte. Sein Gemeindebegriff ist frei von irgend welchen apriorischen Voraussetzungen; er umfaßt die eine ganz bestimmte Gemeinde Jesu Christi, wie sie in der Geschichte faktisch dasteht. Damit wird seine Stellung zum Neuen Testament prinzipiell anders als die Hofmanns. Er braucht nicht mehr alle Aussagen desselben auf die Projektion in seinem eigenen Selbst zurückzuführen. Er bleibt auch nicht allein bei der Geschichte Jesu stehen,[1]) um die ganze apostolische Lehre nur als eine Bestätigung derselben zu werten. Sondern er stellt prinzipiell den einheitlichen Glauben der ersten Gemeinde als Objekt und Norm der Theologie in den Mittelpunkt. Aber damit gehen auf der andern Seite zwei wichtige Prinzipien Hofmanns verloren, sein Universalismus[2]) und seine direkte Beziehung auf den Glauben des einzelnen. Neuerdings hat Schäder[3]) es Hofmann zum Vorwurf gemacht, daß seine subjektivistische Methode den Universalismus nicht zu erreichen vermöge. Wäre das richtig, dann müßte auch gesagt werden, daß sie nicht einmal den Gemeindebegriff erreicht. Doch Ritschl rühmt an Hofmann, daß er „Schleiermacher in der **Präzision** überbiete, mit welcher er die Versöhnung . . . auf die neue Menschheit bezieht, die er in der **Gemeinde** Christi erkennt".[4]) In Wahrheit kennt Hofmann gar keinen prinzipiellen Unterschied zwischen der in Christo neu anhebenden Menschheit und der Menschheit überhaupt und hat es darum gar nicht nötig, den Universalismus erst aus seiner Methode abzuleiten; denn

---

[1]) Hofmann sagt einmal, es bedürfe nur der rechten Erzählung der Geschichte Jesu, um die Rechtfertigung zu verstehen (gegen Philippi l. c. S. 191). Cf. auch das Verfahren des Schriftbeweises.

[2]) Der Ausdruck ist nicht Hofmanns Eigentum.

[3]) Theozentrische Theologie I. S. 47.

[4]) R. u. V. III. S. 124, Anmerk. 1.

dieser ist von vornherein ihre Voraussetzung.[1]) Inwiefern er zu dieser Voraussetzung berechtigt ist, ist allerdings eine ganz andere Frage, welche später noch eingehend zu erörtern ist. Hier handelt es sich nur um Klarstellung seines Verhältnisses zu Ritschl. In seiner Rezension zu Hofmanns Ethik[2]) zitiert Ritschl Hofmanns Satz: Für den einzelnen ist Christi Gerechtigkeit so gewiß vorhanden, als er **Glied der Menschheit ist.** Dazu bemerkt der Rezensent in Klammern: muß notwendig heißen, „Glied der Gemeinde ist" oder „sich als Glied der Menschheit weiß". Hofmann hatte jedoch seinen guten Grund, **nicht** so zu sagen, weil für ihn alles an dem objektiven Grunde des Menschheitsbegriffes liegt, welcher die subjektive Beziehung erst aus sich erzeugt.

Wenn nun Ritschl seinerseits unter der Gemeinde die einmal gegründete und geschichtlich fortbestehende Gemeinde Jesu Christi versteht, so ist er damit von einem universalen Menschheitsbegriff so weit entfernt, daß er „eigentlich **nur** den weltgeschichtlichen Völkern des Abendlandes" die „Disposition zum Christentum" zuerkennen kann und es zu einer bloßen Frage der Geschichtswissenschaft macht, ob die Naturvölker als solche jemals dazu kommen werden.[3]) Für Hofmann dagegen ist der Universalismus eine Frage des Gottesgedankens und damit von vornherein bejaht. — Diese Seite der Position Ritschls hängt untrennbar mit der andern zusammen, welche die Zugehörigkeit des einzelnen zur Gemeinde betrifft. Von Hofmann war dieselbe in einer Weise festgestellt worden, die nicht anders als naturhaft bezeichnet werden kann. Als Mensch schlechthin hat der einzelne an der Gemeinde Anteil, und daß er sich diese in Gott selbst begründete Tatsache bewußt aneignet, ist nur die normale Folge; das Gegenteil ist

[1]) Vgl. besonders den „Ausgangspunkt".
[2]) Theolog. Litt.=Ztg. 1878, Sp. 515.
[3]) R. u. V. III S. 130 ff.

das Widernatürliche. Für Ritschl jedoch ist der Unterschied von Natur und Geist die fundamentale Erkenntnis des Christentums, und anstelle der naturartigen Vermittlung tritt die ethisch-geschichtliche. Weil die Gemeinde die von Gott in die Geschichte gestellte positive Größe ist, gehört der einzelne zu ihr kraft seiner geschichtlichen Stellung in ihr. Er geht nach Gottes Ordnung aus ihr hervor. Dieses Verhältnis ist kein naturhaftes. Denn die **Gemeinde** ist keine Naturgröße, sondern die Vereinigung der Menschen zur **Verwirklichung des sittlichen Reiches Gottes** und stellt dabei an den einzelnen unmittelbar die Anforderung „auf den anerkannten Endzweck des Reiches Gottes hin **tätig** zu sein". Dieser Endzweck ist ebenso übernatürlich, wie überweltlich, weil er von Gott gegeben und überhaupt nur von ihm ableitbar ist.[1])

Mit dieser im Anschluß an Kant gewonnenen Begründung überwindet Ritschl Hofmanns Indifferenz gegen die Aufgaben und Probleme des sittlichen Handelns, überhaupt des subjektiven Christenlebens, und geht so auf einem Wege weiter, welcher schon von Collenbusch vorgezeichnet war. Daher kann Ritschl sich in dieser Beziehung mit Collenbusch ganz einverstanden erklären. Er hebt in der Geschichte des Pietismus hervor, daß Collenbuschs Bestreben, „das Gewicht auf das eigene Wirken zu legen, für die Heiligung ganz berechtigt sei". Dabei habe Collenbusch den gesetzlichen Moralismus dadurch vermieden, daß er einmal die Heiligung als den Erwerb der Tugenden deute und sie andrerseits mit der Gemeinschaft der Heiligen als der unumgänglichen Bedingung für die Lösung der Lebensaufgabe verknüpfe.[2]) Aber noch wichtiger, als Collenbuschs

---

[1]) Dieser kurzen Zusammenfassung liegt der III. Band von R. u. V. als Ganzes zugrunde, und die Ausdrücke sind im Anschluß an den „Unterricht in der christlichen Religion" 5. Aufl. Bonn 1895 gewählt, cf. besonders §§ 5, 8, 10, 19 u. 37.

[2]) Geschichte des Pietismus I. S. 574 ff.

Gemeinschaftsbegriff ist seine Deutung des Reiches Christi für Ritschl. Christus ist nicht ein moralischer König, sondern als das Haupt aller Kreaturen sorgt er in seinem Reich der Liebe durch seine königliche Regierung für Ordnung und Recht. Vor allem aber ist seine Gegenwart bei den Seinen nicht körperlich in den Formeln des bräutlichen Verkehrs zu verstehen, sondern „reichsmäßig" zu deuten.[1]) — Doch auf der andern Seite macht Ritschl es Collenbusch nun zum Vorwurf, daß er den Gemeindecharakter des Christentums nur zu dem erhöhten Christus, nicht aber zu seiner geschichtlichen Person in Beziehung setze. Christus wird bei Collenbusch nur „als die **einzelne** Person, als das Subjekt der individuellen sittlichen **Lebensführung** betrachtet, und die absichtliche, notwendige und wesentliche Relation derselben auf die **Gemeinde Christi oder die neue Menschheit,** welche **in seinem Beruf,** das Reich Gottes und die Versöhnung zu stiften, zu erkennen ist, gelangt nicht zum Ausdruck".[2]) Es ist offenbar, in welchem Maße dieses Urteil Ritschls durch den Einfluß Hofmanns bedingt ist, und da es zugleich Ritschls Sonderposition zum Ausdruck bringt, spiegelt sich darin die ganze Entwicklung von Collenbusch bis Ritschl wieder. Außerdem aber stellt Ritschl in seiner Kritik klar heraus, welche entscheidende Bedeutung Collenbusch als dem Begründer dieser Entwicklung zukommt. „Alle bis auf Collenbusch verlaufene Orthodoxie" hat die Gestalt Christi nach einer aus jüdischer und heidnischer Vernunft beliebig interpolierten Vorstellung von Adam gemessen, nämlich nach dem Grundsatz, daß das ursprüngliche Verhältnis zwischen Gott und Menschen das der Vergeltung sei. Danach hat Jesus die Verdammungsstrafe tragen müssen, um das ganze Menschengeschlecht von ihr zu befreien. In Collenbusch aber „ist die gründlichere Betrachtung eingeschlagen", daß die Tat Adams

[1]) l. c. S. 572 f. [2]) l. c. S. 570.

von Christi Gehorsamstat aus verstanden wird, wie es auch von Paulus gemeint ist.[1]) Schon für Adam gilt nicht das Gesetz der Werke, sondern das Gesetz des Glaubens, und damit allein wird die religiöse Beurteilung der Sünde als des Mangels an Ehrfurcht und Vertrauen gegen Gott erreicht.[2]) Adam wie Christus sind nicht einem juristischen Gesetze unterworfen, sondern um ihrer selbst willen geprüft worden. Während Adam dabei fiel, hat Christus in seinem Leiden bis zum Tode seinen Glauben und seinen sittlichen Gehorsam gegen Gott bewährt.[3]) — Wird nun mit diesem Satze über Jesu Tod das kombiniert, was Ritschl an Collenbusch vermißte, nämlich die direkte Verknüpfung der Tat Jesu mit seinem Berufe der Gemeindegründung, so ergibt sich der Satz Hofmanns, daß „der bis in den **Tod vollendete Berufsgehorsam** Christi die Versöhnung ist".[4]) Wieweit diese Kombination dem Sinne Hofmanns wirklich entspricht, kann jetzt noch nicht entschieden werden. Es ist nur festzustellen, daß Ritschl sich das Resultat Hofmanns in dieser Weise angeeignet hat. Er kommt somit zu dem eignen Ergebnis: **Jesu Tod ist die Erfüllung seines Berufs, die christliche Gemeinde zu begründen.** Darin kommen die beiden oben entwickelten Prinzipien Ritschls, sein Positivismus und sein Ethizismus, zu einem einheitlichen Ausdruck. — Auf Grund dieser allgemeinen Orientierung ist nun Ritschls spezielle Auseinandersetzung mit Hofmanns Deutung des Todes Jesu zu entwickeln. Von da aus wird dann der beiderseitige Versöhnungsbegriff zu gewinnen und sein Verhältnis zu Rechtfertigung und Heiligung kurz zu erörtern sein. —

Für Ritschls Beurteilung der Versöhnungslehre Hofmanns kommt einmal der spezielle Abschnitt über Hofmann am Schlusse

---

[1]) l. c. S. 566 ff. [2]) l. c. S. 568 Ritschl verweist hier auf Artikel 2 der Augustana. [3]) l. c. S. 568. [4]) Ritschl, R. u. V. I. S. 620.

des dogmengeschichtlichen Bandes[1]) und dann die positive Auseinandersetzung mit ihm im dritten Bande seines Werkes in Betracht, wo er Hofmann in „die Auffassungen des heilsmäßigen Wirkens Christi unter vorwiegend negativen Gesichtspunkten" einordnet.[2]) Ritschl stellt Hofmann in den geschichtlichen Zusammenhang mit Schleiermacher, Menken und Collenbusch. Er macht darauf aufmerksam, daß Hofmanns Bezeichnung der Selbstbestimmung Jesu als der Selbstbestimmung Gottes des urbildlichen Weltzieles an Schleiermachers Urbildlichkeit der Person Jesu erinnert, und daß er in seiner Subsumption des Leidens Jesu unter das Tun des Berufsgehorsams einen von Schleiermacher nur angedeuteten Begriff zu einer einheitlichen Anschauung des Lebens Christi ausbildet.[3]) Schon Collenbusch hatte, wie oben nachgewiesen ist, dem Sinne nach den Berufsbegriff auf Jesum angewandt, indem er den alten Begriff des Amtes Christi zu seiner sittlichen Aufgabe in Beziehung setzte und so gelegentlich von Jesu „Amtstreue" sprechen konnte. Aber während für ihn Jesu Leiden und Sterben über seine Amtstreue schlechthin hinausging, lehrt Schleiermacher, daß Jesus „im Eifer für seinen Beruf seinen Tod fand."[4]) Hofmann verwendet den Begriff des Berufs, um damit den Stellvertretungsgedanken zu überwinden. Jesus hat nicht das getan und gelitten, was Gott von uns fordert, sondern, was der von Gott gegebene Beruf des Heilsmittlers von diesem allein fordert. So kann Ritschl konstatieren, daß Hofmanns Widerspruch gegen die orthodoxe Lehrweise sich in folgenden Punkten als notwendigen Folgerungen aus seinem Begriff darstellt: Jesus hat nicht die Verpflichtung anderer übernommen. Jesus hat nicht das **allen** geltende Gesetz erfüllt. Jesus hat nicht die Strafe für uns erlitten. Das alles ist um so

---

[1]) R. u. V. I. S. 616—623. [2]) R. u. V. III. S. 537. S. 542—544.
[3]) R. u. V. I. S. 617. [4]) Der christliche Glaube § 104 4 (Hendel S. 121).

weniger der Fall, als diese „arithmetische"[1]) Gleichung immer inadäquat bleibt und keinen Anknüpfungspunkt für den lebendigen Glauben gibt.[2]) Hofmann konnte trotz dieser Abweichungen von der Tradition ein eifriger Verfechter des kirchlichen Bekenntnisses sein, weil er an diesem die dem jeweiligen Bedürfnis unterliegende Form von dem „notwendigen" wissenschaftlichen Gehalt unterschied.[3]) Ritschl aber hat als gelegentlicher Verteidiger der Union dem „Lutheraner" Hofmann diese Stellung sehr verdacht. Darum benutzt er mit Genugtuung eine günstige Gelegenheit,[4]) ihm zu beweisen, daß er tatsächlich von dem Inhalte des Bekenntnisses abweiche. Denn den Satz der Augustana: „Christus mortuus est, ut reconciliaret nobis patrem" könne er doch wohl in keiner Form unterschreiben. Denn er habe ja selbst aus der Schrift das Gegenteil bewiesen.[5]) Für Ritschl ist das Bekenntnis auch seinem Inhalte nach keine objektive Norm. „Die objektive Gewißheit des Heils muß die Kirche und jeder einzelne in ihr stets aus dem Evangelium in Predigt und Sakramenten schöpfen." Das Bekenntnis dagegen ist „die Form der subjektiven Gewißheit des Evangeliums und der übergeschichtlichen und geschichtlichen Voraussetzungen und Folgerungen desselben".[6]) Daß Hofmann sein Interesse an den Bekenntnisschriften mit Schleiermacher gemein hat, ist für Ritschl ohne Belang. Dagegen erklärt er es als besonders wertvoll, daß Hofmann sich in einer Beziehung an Schleiermacher anlehne, welche sich von Menkens Ansicht sehr wesentlich unterscheide. Nach Menken sei der Tod Jesu nur die negative Voraussetzung der Auferstehung, und erst an diese knüpfe sich die

---

1) Hofmann braucht später mit Vorliebe diesen Ausdruck.

2) Ritschl, R. u. V. I. S. 617. 3) Schriftbeweis, Einleitung S. 4.

4) Eine von Hofmann mit unterzeichnete Erklärung, welche die Augustana allein für die lutherische Kirche reklamierte, beantwortete Ritschl mit dem Aufsatz: Über das Verhältnis des Bekenntnisses zur Kirche (Gesammelte Aufsätze, Neue Folge, Nr. 1). 5) l. c. S. 7. 6) l. c. S. 21.

positive Neubildung der Menschen an. Bei Hofmann dagegen sei der Anfang der neuen Menschheit schon in dem „bis in den Tod bewährten Leben Jesu" gesetzt.[1] Das hiermit ausgesprochene Urteil über Menken und damit auch über Collenbusch ist auf Grund der oben gegebenen Darstellung von Collenbuschs Lehre zu bejahen. Nach Collenbusch gewinnt Jesus erst durch den Tod das Recht, Haupt der ganzen Schöpfung zu sein.[2] Abei bei Hofmann ist die von Ritschl geltend gemachte Scheidung so wenig vorhanden, daß er vielmehr Tod und Auferstehung Jesu ohne weiteres mit dem Abschluß des alten und dem Anfang des neuen Verhältnisses in Parallele setzen kann, um damit gegenüber der traditionellen Trennung ihre untrennbare Zusammengehörigkeit zu erweisen.[3] Diese Anschauung Hofmanns ist die einfache Folge seiner trinitarischen Voraussetzungen, während für Ritschls Positivismus hier ein Problem entstehen muß. — Endlich stellt Ritschl Hofmann auch direkt mit Collenbusch zusammen.[4] Er bestätigt das oben ausgesprochene Urteil,[5] daß Hofmann „in Anlehnung an Collenbusch auslegt", Christus habe die Sünde der Menschheit durch die Gegenleistung seines Gehorsams gut gemacht. Für diesen Ausdruck hat Hofmann später im Anschluß an Stahl[6] den Begriff der Sühne eingeführt. Darauf wird später noch zurückzukommen sein. Zunächst handelt es sich nur um Ritschls Fragestellung Hofmann gegenüber, soweit in ihr der Sühnebegriff zur Sprache kommt. Ritschl schließt sich an den späteren Sprachgebrauch Hofmanns an, der an dem ursprünglichen Sinn nichts ändert, und geht von dem hebräischen כִּפֵּר als der Grundlage des Sühnebegriffs aus.[7] Da dieser Ausdruck im Alten Testament nicht für Sündopfer ausschließlich

---

[1]) R. u. V. I. S. 614. 618. [2]) Siehe oben Seite 22 ff.
[3]) Schriftbeweis II. S. 335. [4]) R. u. V. III. S. 573.
[5]) Cf. oben S. 74. [6]) Cf. Schutzschriften I. S. 19.
[7]) Cf. R. u. V. II. S. 199 ff.

gelte, bedeute er nur Bedeckung der Person durch eine positive Gabe und nicht Bedeckung der Sünde. Darum sei die Übersetzung „Sühnen“ ebenso inadäquat, wie das ἱλάσκεσθαι der LXX. „Sühne“ ist ein juristischer Begriff und heißt entweder Strafe oder Friedensstiftung. Im theologischen Sprachgebrauch herrscht aber der Strafbegriff durchaus vor. Darum hat Ritschl ursprünglich von dem Worte Sühne überhaupt nichts wissen wollen. Da Hofmann es jedoch so braucht, daß seine „Beziehung auf Strafe ausgeschlossen ist“, fühlte Ritschl das Bedürfnis, in das Manuskript des dritten Bandes seines Werkes noch nachträglich eine Auseinandersetzung mit ihm einzufügen.[1]) Er knüpft diese dann an die Gleichung Sühne = Friedestiftung. Hier findet sich bei Rischl zunächst ein Widerspruch. In der biblisch-theologischen Untersuchung lehnt er diese Bedeutung ab, weil die gesetzlichen Opfer keine feindliche Stellung Gottes, sondern vielmehr den vollen Bestand seiner Gnade, also den Frieden voraussetzen,[2]) und darum nur den Sinn haben, den vergänglichen Menschen in der vernichtenden Nähe Gottes durch eine Gabe zu bedecken.[3]) Doch behält Ritschl sich in diesem Zusammenhange eine besondere Beurteilung solcher Theologen, welche einen Mittelbegriff zwischen Strafe und Friedensstiftung aufstellen, für den ersten Band vor, der in dritter Auflage als letzter erscheinen sollte.[4]) Dabei wäre Hofmann gewiß ausführlich zur Geltung gekommen. Aber Ritschl starb, bevor er an den ersten Band die letzte Hand gelegt hatte, und dieser mußte als unveränderter Abdruck der zweiten Auflage erscheinen. Also ist man allein auf den Abschnitt des dritten Bandes angewiesen, von welchem oben ausgegangen wurde. Hier erklärt Ritschl nun, daß Gott mit der vorchristlichen Menschheit „überhaupt nicht in das Verhältnis des Friedens getreten“ sei. Dieser Widerspruch gegenüber dem Urteil, das

---

[1]) Cf. Leben II. S. 155 f. [2]) R. u. V. II. S. 200.
[3]) l. c. S. 202 ff. [4]) l. c. S. 201 Anmerk. 1.

Israels Opferinstitution betraf, löst sich vom Standpunkt des Positivismus aus. Nur die Menschheit in der Gestalt der Gemeinde Christi ist mit Gott zum Frieden gekommen. Diese Gemeinde ist nicht unvermittelt aufgetaucht, sondern ruht auf dem Alten Bunde; aber nachdem sie einmal vorhanden ist, stellt sie etwas absolut Neues, Einziges dar, das allein auf Christum zurückzuführen ist. So gilt Gottes Friede nur ihr. Aber damit verliert er auch seine sühnende Bedeutung für Gott, und wenn Christus die Sünden der Menschheit gesühnt haben soll, dann kann dieser Gedanke sich nur auf die menschliche Betrachtungsweise beziehen. Die Erprobung der liebevollen Gemeinschaft Christi mit dem scheinbar verlorenen Geschlecht durch freiwilliges Leiden hindurch bringt unsere tragische Teilnahme an dem Schicksal unseres Geschlechtes zum Frieden. Dieser Satz hat also keinen rein religiösen, sondern einen ästhetisch-moralischen Sinn, und damit allerdings gewissen Wert.[1])

In diesem Urteil Ritschls ist Hofmanns Anschauung auf einen Sinn zurückgeführt, welcher überhaupt jenseits seines Gesichtskreises liegt. — Von ungleich höherer Bedeutung ist Ritschls Kritik, wenn sie sich nun den näheren Bestimmungen des Hofmannschen Sühnebegriffs zuwendet.[2]) Nach Hofmann soll sich in dem Sühnetode Christi die Feindschaft wider das Heilswerk erschöpft haben. Dagegen macht Ritschl darauf aufmerksam, daß selbst alle Verfolgungen der Gemeinde und alle Martyrien diese Feindschaft nicht erschöpft haben. Jesu Tod hat sie vielmehr erst recht erregt. Nur über Christus persönlich konnte sie nichts weiter verhängen, als den Tod am Kreuz. Wird aber diese „Erschöpfung" nicht rein äußerlich gefaßt, sondern auf das Innenleben Jesu bezogen, dann fragt es sich, ob Hofmann damit über den einfachen Berufsgehorsam

---

[1]) R. u. V. III. S. 537 f. [2]) R. u. V. III. S. 543 f. Cf. I, S. 618 f.

hinauskommt, oder ob er durch Einführung des negativen Begriffs „eine gewaltige Metonymie begangen" hat.[1]) Die Antwort darauf findet Ritschl in der weiteren Bestimmung Hofmanns, daß Gott in Christo seinen Liebeswillen gegen die Menschheit „nicht ohne seinen Haß gegen die Sünde betätigte". In dieser Bestimmung sieht Hofmann selbst den Kernpunkt seiner Lehre. In den übrigen Hauptsätzen glaubt er ohne weiteres auf die Kirchenlehre hinaus zu kommen, hier erlaubt er sich eine bewußte Korrektur an ihr, um gerade das, „um was es der Kirche zu tun ist", auf einen besseren Ausdruck zu bringen. Die Kirchenlehre macht Jesu Tod zu einer bloßen Voraussetzung, welche erfüllt sein muß, ehe Gott gnädig sein kann. Nach seiner Lehre ist der Anfang des neuen zugleich mit dem Abschluß des alten Verhältnisses in Jesu Person gegeben, und der Tod ist als „dieses Abschlusses Vollendung" von „wesentlich unterscheidender Bedeutung".[2]) In diesen Sätzen hat Hofmann, bevor der erbitterte Streit mit den Verfechtern der Tradition sein Urteil und seine Begriffe abgeschwächt hat, seine Stellung klar und unbefangen formuliert. Darum geht Ritschl in seiner Kritik mit Recht von ihnen aus.

Ritschl läßt gelten, daß allerdings in Jesu Leben der Liebeswille Gottes zugleich als Haß gegen die Sünde erkannt werden kann. Wenn das von Gott geleitete Leben Christi sündlos blieb, indem die Sünde als Versuchung durch seinen Willen abgewehrt wurde, wenn Wort und Gebärde Jesu die Sünde rügten und wenn endlich sein Leben als der spezifische Anfang der neuen Menschheit gilt, dann ist die Sünde als Prinzip der menschlichen Gemeinschaft durch göttliche Gegenwirkung aufgehoben. Diese Gegenwirkung kann man als Haß gegen die Sünde bezeichnen, wenn auch dieser Titel „wenig biblischen Geschmack" hat.[3]) Man betätigt seinen Haß gegen

[1]) R. u. V. I. S. 619. [2]) Schriftbeweis II. 1. S. 333 f.
[3]) R. u. V. I. S. 619.

die Sünde entweder durch Strafen derselben oder durch die positive Ausübung des Guten. Das erstere ist hier als eine bloß rechtliche Machterweisung mit Hofmann durchaus abzulehnen. Das andere trifft als die wahrhaft sittliche Betätigung bei Jesus in seinem Berufsgehorsam zu und schließt als Akzidens desselben ohne weiteres die Bereitschaft ein, unter der Sünde zu leiden, anstatt in sie einzuwilligen.[1]) Wie aber der Haß Gottes gegen die Sünde sich in der Leidensfähigkeit und in dem wirklichen Leiden und Tode Christi direkt bewähren soll — ohne die bekannte von Hofmann verworfene Vermittlung der orthodoxen Lehre, das ist nach Ritschl „schlechterdings nicht zu begreifen"; denn es überschreitet die Vernunft.[2]) An diesem Punkte kommt das Verhältnis zwischen Hofmann und Ritschl zur Entscheidung. Hat Ritschl hier aus Hofmanns Position die richtige Konsequenz gezogen, dann hat er ein Recht, Hofmann trotz aller sonstigen Unterschiede für sich in Anspruch zu nehmen. Baut sich doch Ritschls eigene Deutung des Todes Jesu ganz auf dieser Konsequenz auf! Darum kann erst aus der positiven Entwicklung seiner Lehre erkannt werden, um was es sich bei seinem Urteil über Hofmann handelt.

2. Ritschls eigene Erörterung.

a) Das Werden seiner Gedanken.

Ritschls eigenes Verständnis des Todes Jesu ist ihm aus der Rechtfertigungslehre erwachsen. Das deuten Titel und Methode seines Werkes über „Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung" an; das läßt sich auch historisch nachweisen. Im Jahre 1857 erschien in den Jahrbüchern für deutsche Theologie Ritschls Aufsatz über die Rechtfertigungslehre des Andreas Osiander. Darin kommt Ritschl

---

[1]) R. u. V. III. S. 543 f. [2]) R. u. V. I. S. 619. Cf. III. S. 544.

zu dem Resultat, daß der Streit der lutherschen Theologen zu einem ungelösten Widerspruche geführt habe, indem die Wiedergeburt als eine Folge der Rechtfertigung gedacht werden solle, und doch nicht gedacht werden könne, ohne daß sie zugleich in der Form des Glaubens Voraussetzung der Rechtfertigung wäre. Nun schlägt aber Ritschl von sich aus einen Weg zur Lösung dieses Problems vor, auf welchen sowohl die Tendenz der lutherischen Theologie, wie die Gedankenbildung des Paulus weist: „Man muß die zeitliche Einheit der objektiven Rechtfertigung und des subjektiven Bewußtseins derselben in der theologischen Betrachtung fallen lassen. Dadurch wird es möglich, **die Rechtfertigung als Attribut des geschichtlichen Werkes Christi** zu fassen. . . In der Gestalt, welche **die Rechtfertigung als Urteil Gottes über die Gesamtheit** hat, ist sowohl der synthetische Charakter derselben als auch ihre Priorität vor der Wiedergeburt gesichert, welche als solche den einzelnen betrifft." [1]) In demselben Jahre entwickelt Ritschl, bei der Neubearbeitung seiner „Entstehung der altkatholischen Kirche", im Anschluß an die gleiche Problemstellung [2]) folgende Gedanken: Nach dem Zusammenhange von Römer 5, 16—19 ist das göttliche Urteil über die Gläubigen gefällt und ausgesprochen in der Tatsache des **Todesgehorsams Christi,** in dem Sinne, daß die Rechtfertigung nicht auf bestimmte einzelne und deren subjektive Beschaffenheit, sondern als synthetisches Urteil sich auf die **Gesamtheit der Menschen** bezieht. [3]) Diese sich für Ritschl ohne weiteres ergebenden Sätze mit ihrer Beziehung der Rechtfertigung auf das geschichtliche Werk Christi in seinem Todesgehorsam einerseits und auf die Gesamtheit der Menschen andrerseits, stimmen in demselben Maße mit Hofmann überein, in welchem sie sich von der traditionellen Lehre unterscheiden. Ist damit ihre Herleitung von

---

[1]) l. c. S. 828, zitiert nach „Leben" I. S. 298.

[2]) l. c. S. 83 (Rechtfertigung und Wiedergeburt). [3]) l. c. S. 84.

Hofmann schon an sich nahe gelegt, so wird sie durch den historischen Zusammenhang mit Sicherheit belegt. Ritschl vollendete die beiden zitierten Schriften im Juli 1857. Ein halbes Jahr vorher[1]) hatte er, wie schon erwähnt, in dem damals schwebenden Streit zwischen Philippi und Hofmann eine Unklarheit über die Rechtfertigungslehre wahrgenommen und daraus die Notwendigkeit erkannt, diese Lehre dogmenhistorisch und dogmatisch zu bearbeiten. Am 5. Juli erging an ihn die Aufforderung Dorners, über Thomasius und Hofmann zu schreiben, am 19. Juli berichtete er noch über den besonderen Reiz, in jene Auseinandersetzungen einzugreifen, und die Vorarbeit zu diesem Thema nahm ihn so in Anspruch, daß sie ihm sogar über den Kopf wuchs. Er mußte die Ausführung schließlich aufgeben, und als Ersatz dafür erschien in Dorners Jahrbüchern der Mitte Juli vollendete Aufsatz über Osiander.[2]) So gewiß danach an der Wurzel der Ritschl'schen Theologie der Zusammenhang mit Hofmann erwiesen ist, so deutlich geht zugleich aus dieser Übersicht die selbständige Weiterarbeit Ritschls hervor. Um so bedeutsamer ist es, daß es Ritschl damals durchaus fern gelegen hat, aus der Hofmannschen Position die in Rede stehende Konsequenz zu ziehen, und einen bloß akzidentiellen Wert des Leidens Christi zu postulieren. Vielmehr hat nach seiner Meinung der paulinische Lehrbegriff den Sinn, daß ein Bedürfnis Gottes die **blutige**[3]) Todesleistung Christi forderte.[4]) Seinem Wesen, seiner Gerechtigkeit gemäß konnte Gott „nicht ohne Sühnung" die Gemeinschaft mit den Sündern eingehen. Die Versöhnung hat das Hindernis, welches in dem **objektiven Verhältnis** zwischen Gott und den Menschen liegt, hinweggeräumt.[5]) Also ist Christi Tod als Opfer, d. h. „als Vergießung des Blutes" nicht Umstimmung Gottes, sondern Sühnung

[1]) Brief an den Vater vom 24. 1. 57. [2]) Cf. Leben I. S. 294—297.
[3]) Von Ritschl gesperrt gedruckt. [4]) l. c. S. 86, cf. 92.
[5]) l. c. S. 86, cf. 89.

der Sünde.[1]) Als Kaufpreis zur Erlösung ist Jesu Tod Unterwerfung unter die im Tode herrschende **Sündenmacht**, um uns von dieser Macht durch seine Stellvertretung zu befreien, welche nicht als Äquivalenz, sondern in „umgebogenem" Sinne zu verstehen ist.[2]) Versühnung und Gerechtsprechung sind nur auf den Glauben und auf die Gläubigen bezogen, und ihre Gewißheit hat der einzelne nicht unmittelbar, sondern durch seine Zugehörigkeit zur Gesamtheit der als zukünftig gedachten Gläubigen. So ist auch die Rechtfertigung niemals bloß in dem negativen Sinne der Sündenvergebung zu verstehen.[3]) Nach diesen Sätzen Ritschls kann allerdings Hofmann mit Recht Ritschl für sich in Anspruch nehmen, wie er es durch Zitieren dieses Zusammenhanges in der zweiten Auflage seines Schriftbeweises tut. — Ritschl seinerseits nimmt zwei Jahre später in derselben Frage direkt auf Hofmann bezug. Seine Schrift De ira dei[4]) enthält auf Seite 13 den Satz: Optime monuit Hofmannus Erlangensis Schriftbeweis II. p. 227 vocem *ἱλάσκεσθαι* neque in vetere neque in novo testamento eo modo usurpari . . . ut placari deum per sacrificium significet. Dieser Satz dient zur Erläuterung der These, welche wie der unmittelbare Ausdruck des Hofmannschen Interesses klingt: Ira dei non debet adhiberi ad explicandam vim passionis et mortis Christi, aut alia prorsus ratione quam quae apud theologos quosdam obtinet. Auf diesem Wege geht Ritschl dann selbständig weiter. Der Zorn Gottes ist im Neuen Testament nicht affectus, sondern effectus und als solcher für die Ungläubigen überhaupt nicht gestillt, sondern erst recht bekräftigt durch Jesu Tod (2. Kor. 2, 15. 16). Für die Gläubigen aber hat er keine Geltung, weil deren Sünden in Gottes Urteil comparata ad divinam veritatem in filio dei manifestam, et imprudentia et levitate exorta sint. Als ira

---

[1]) S. 85 f. cf. 91. [2]) l. c. S. 87 ff. [3]) l. c. S. 90. 92.

[4]) Programmabhandlung, Bonn 1859.

dei futura hat der Zorn Gottes sein Korrelat nicht an der göttlichen Heiligkeit, sondern an seiner Gerechtigkeit, und sein Fundament liegt nicht in der lex universalis, sondern in der entgegengesetzten Vorstellung von der voluntas dei providentiae specialis. Diese Anschauungen verdankt Ritschl zum großen Teil den Anregungen seines Freundes Diestel.[1]) Entscheidend aber wurden für ihn weiterhin seine eigenen dogmenhistorischen und biblisch-theologischen Untersuchungen, und diese mußten ihn nun immer mehr über Hofmann hinaus führen. Hatte Hofmann sich von der geschichtlichen Vergangenheit so gut wie ganz isoliert und sich allmählich ausschließlich auf die Schrift zurückgezogen, so konnte Ritschls hervorragend historischer Sinn sich nicht damit begnügen, sondern drängte ihn, Hofmanns Arbeit so fortzusetzen, daß er die im Anschluß an ihn gewonnenen biblischen Ergebnisse mit der Dogmengeschichte auseinandersetzte. Die erste Frucht dieser Studien war schon der Aufsatz über Osiander gewesen. Nun erschienen im Jahre 1860 in den Jahrbüchern für deutsche Theologie seine „Studien über die Begriffe von der Genugtuung und dem Verdienste Christi".[2]) In diesen legte Ritschl die Erkenntnis nieder, daß die Begriffe satisfactio und meritum nicht voces biblicae, sondern voces ecclesiasticae sind und als solche auf allgemeinen wissenschaftlichen Voraussetzungen ruhen, welche die Probe an der Schrift nicht bestehen.[3]) Sie sind in der mittelalterlichen Scholastik reine Rechtsbegriffe und postulieren einen Gottesbegriff, nach welchem Gott als Träger eines besonderen Zwecks nur relativ den Menschen entgegengesetzt wird.[4]) Die Reformatoren haben zwar an Stelle des Privatrechts den Begriff des öffentlichen Rechtes eingeführt und damit eine notwendige Beziehung zwischen

---

[1]) Ritschl beruft sich l. c. S. 11 ausdrücklich auf Diestel. Cf. z. B. Leben I. S. 415 f.

[2]) Jahrb. f. deutsche Theol. 5. S. 581 ff. [3]) l. c. S. 583, cf. 636.

[4]) l. c. S. 636.

Genugtuung und Verdienst erreicht; aber erst seit Feuerborn und Quenstedt ist eine gewisse Beziehung zwischen Recht und Sittlichkeit gewonnen.[1]) Doch auch jetzt kommt es nur darauf hinaus, daß Gott seine Barmherzigkeit aus **billiger** Berücksichtigung des Verdienstes Christi auf die der Rechtfertigung bedürftigen Menschen anwendet.[2]) Der Gedanke des absoluten Gottes dagegen wird erst dann erreicht, wenn **alle** zu ihm im Verhältnis der sittlichen Pflicht stehen, in welcher die Freiwilligkeit mit der Notwendigkeit des Handelns zusammentrifft, und welche sich bei Christus zur **Berufspflicht** spezialisiert.[3]) Hatte Ritschl hiermit Hofmanns biblisches Ergebnis über den freiwilligen Berufsgehorsam Christi in eine ganz neue Beziehung gesetzt, so geht er in der nun folgenden Untersuchung über die Aussagen von dem Heilswerte des Todes Jesu im Neuen Testament[4]) einen weiteren Schritt über Hofmann hinaus. Indem er hier die Verbindung zwischen seinem dogmenhistorischen Resultat und der Schrift herstellt, wendet er die Prinzipien praktisch an, welche er einige Jahre vorher in der Kritik der Hofmannschen Methode entwickelt hatte. Diese Abhandlung bildet zugleich die wesentliche Grundlage des biblisch-theologischen Teils in seinem Hauptwerke.[5]) Ritschl knüpft zunächst wiederum an das biblische Ergebnis Hofmanns an. Hofmann hatte dies sein Ergebnis in der zweiten Auflage des Schriftbeweises[6]) gegen den Vorwurf von Delitzsch verteidigt, daß es ein Mißbrauch der historischen Methode sei, das Neue Testament (Tod Christi) nach dem alten (Opfer) auszulegen.[7]) Mit Bezugnahme auf die Verteidigung Hofmanns erklärt Ritschl es vielmehr als einen Mißbrauch der

---

[1]) l. c. S. 624 ff. [2]) l. c. S. 634. [3]) S. 636, cf. 634.

[4]) Jahrb. f. deutsche Theol. Bd. 8. S. 213 ff. 477 ff.

[5]) Cf. dazu Leben I, S. 414. [6]) II, 1. S. 216.

[7]) Kommentar zum Brief an die Hebräer. Zweite Schlußbetrachtung S. 736.

Schrift, wenn man sie im Dienste eines theologischen Systems statt nach dem wirklichen historischen Sinne auslege. Denn die alttestamentlichen Gedanken sind nun einmal für Jesus und die Apostel Organon zur Darstellung der neuen Offenbarung.[1]) So sind die beiden grundlegenden Bezeichnungen Jesu, die als Opfer und als *λύτρον*, vom Alten Testament aus zu verstehen. „Es liegt dem richtig verstandenen Opfer des Alten wie des Neuen Bundes der Gedanke fern, als ob durch sie die Gnade Gottes erst aus einem Widerstreben seiner Gerechtigkeit oder seines Zornes befreit werden müßte."[2]) Vielmehr stützt sich das Opfer auf Gottes Bundesabsicht und bedeutet ein Nichtgedenken der Sünden (Hebr. 8, 12).[3]) Stimmt diese Bedeutung des Opfers mit der Auffassung Hofmanns, daß es die Betätigung eines nicht mehr durch die Sünde bestimmten Verhältnisses zu Gott sei, überein, so ist andrerseits die Deutung des Opferaktes selbst für Ritschl eine durchaus andere als bei Hofmanns „Darbringung **verströmten** Lebens"; denn sie ist Hingabe des Lebens als solchen. Die Schlachtung gehört ebenso wenig zum Opferakt, als sie Strafakt ist. Die Darbringung aber ist freiwillige Gabe an Gott.[4]) So kann in der Anwendung auf Jesus der Ausdruck *αἷμα* (Röm. 3,25 u. a.) nicht wie Hofmann es auslegte, den gewaltsamen Tod durch die Feinde, sondern nur die Bereitwilligkeit desselben bezeichnen.[5]) — Zu einer wertvollen Ergänzung der Opfervorstellung dient der Typus des Knechtes Gottes, und zwar ganz in Hofmanns Sinne als Bezeichnung für die ethische Mittlerleistung.[6]) Unter den Begriff der Hingabe an Gott fällt auch das *λύτρον*. Die Deutung Hofmanns als Entgelt für die Freigebung vieler wird von Ritschl unmittelbar mit der Opfervorstellung verknüpft und zugleich als wirkliche Vertretung gefaßt. „Die

[1]) l. c. S. 215 f. [2]) l. c. S. 511. [3]) l. c. S. 511, cf. R. u. V. II. S. 199.
[4]) Cf. R. u. V. II. S. 199 ff. [5]) Cf. R. u. V. II. S 164.
[6]) Jahrb. f. deutsche Theol. 8. S. 535.

freiwillige Aufopferung Jesu in seinem Beruf wird als das spezifisch wertvolle **Schutzmittel** gegen das Sterben der Menschen bezeichnet, welches Jesus an der Stelle von vielen leistet, die einen solchen Lösepreis nicht zu leisten vermögen."[1]) In dieser ganzen Gedankenreihe ist nach Ritschl die tiefe innerliche Seite der Leistung Jesu ausgedrückt. Eine weitere Ausführung dieser Seite stellt der Hebräerbrief dar, in welchem zugleich die Vertretung der Menschen vor Gott durch Jesum als Hohenpriester zu einer wertvollen Ergänzung des *λύτρον ἀντὶ πολλῶν* wird. — Wenn nun demgegenüber in einer zweiten Gedankenreihe das Leben Jesu in Richtung auf Gott entgegengesetzte Größen, wie Sünde, Gesetz, Teufel gedacht ist, so bezeichnet das Neue Testament damit nur die äußerliche Seite; so ist z. B. 2. Kor. 5, 21 *ἁμαρτία* als die äußere Erscheinung Jesu gemeint.[2]) Damit knüpft Ritschl direkt an Hofmann an. Andrerseits aber zieht er die von Hofmann nicht gewollte Konsequenz, daß dieses Äußerliche nur untergeordnete Bedeutung hat.[3]) — Dieses biblisch-theologische Resultat wird nun von Ritschl in systematische Beziehungen gesetzt, welche sich, wie schon erwähnt, von denen Hofmanns durchaus entfernen, indem Ritschl es einerseits erst der dogmatischen Begriffsbildung vorbehält, die von Hofmann einfach vorausgesetzte wissenschaftliche Einheit der biblischen Vorstellungen auszubilden,[4]) und indem er auf der andern Seite Hofmanns alttestamentliche Typologie durch die Forderung einer christozentrischen Gesamtanschauung überbietet. Diese soll „der Erkenntnisgrund für alle bindenden religiösen Vorstellungen sein, welche im System zu notwendigen Begriffen ausgeprägt werden sollen."[5]) — Wenige Jahre später machte Ritschl im Anschluß an seine geschichtlichen Studien über die christliche

---

[1]) l. c. S. 239. [2]) Cf. R. u. V. II. S. 175.

[3]) Jahrb. f. deutsche Theol. Bd. 8. S. 511 ff.

[4]) Cf. R. u. V. I. S. 622 f. u. 648 über die theoretische Theologie gegen Hofmann. [5]) Jahrb. f. deutsche Theol. 8. S. 218.

Lehre von Gott und unter Nachwirkung seines ersten Resultates über den Osianderschen Streit die entscheidende Entdeckung, welche ihm für sein eigenes System beides, die „notwendige" wissenschaftliche Einheit und die christozentrische Bestimmtheit ermöglichen sollte. Er schreibt darüber an Diestel am 5. Dez. 1867: „Ungesucht sind mir . . . Gesichtspunkte aufgegangen, welche die Fassung der Versöhnungslehre direkt berühren, und ich sehe jetzt dogmatisch ganz klar über dieselbe. Ich meine nämlich, daß die Lehre von der Versöhnung durch Christus als einer allgemeinen Wirkung durchaus reziprok ist mit der Lehre von der Gemeinde als einem Ganzen. . . Der Rechtfertigung des einzelnen . . . geht **die Versöhnung oder Rechtfertigung oder Gründung der Gemeinde** so gewiß voran, als zum Opfer des Bundes die entsprechende Gemeinde gehört und **Jesus** sein Leben als **Bundesopfer**[1]) hat darbringen wollen."[2]) Diese Gedankenreihe, welche ihm dann durch Schleiermacher[3]) bestätigt wurde, erkennt Ritschl selbst als den „Schlüssel für seine ganze Theologie" an[4]) und sie führt direkt zu seiner definitiven Lehre über Jesu Tod.

b) Die positive Entwicklung der Lehre.

Ritschls Gesamtanschauung von dem Werte des Todes Jesu ist niedergelegt im achten Kapitel seiner positiven Lehrentwicklung unter dem Titel: Die Notwendigkeit der Begründung der Sündenvergebung in dem Wirken und Leiden Christi.[5]) Außerdem kommt aus seinem Unterricht in der christlichen Religion der Abschnitt „Christus als Versöhner der Gemeinde" wegen der klaren und prägnanten Form seiner Gedanken in Betracht.[6]) — Ritschls grundlegende Erkenntnis

---

[1]) Cf. dazu Hofmanns Schriftbew. II, 1. S. 201 (Stiftungsopfer) und Ritschl, R. u. V. II. S. 157 ff.

[2]) Leben II. S. 47. [3]) Cf. Ritschl, R. u. V. 1. Aufl. I. S. 476 f.

[4]) Leben II. S. 68. [5]) R. u. V. III. S. 505 ff. [6]) §§ 40—45.

hat sich vor allem im Gegensatz zu dem Gottesbegriff des Sozinianismus entwickelt.[1]) Er rühmt es den Sozinianern zwar gelegentlich nach, daß sie mit Collenbusch ein „absichtlich biblisches und durchaus supranaturalistisches Gepräge" gemein haben.[2]) Aber er sieht mit ihrem relativistischen Gottesgedanken das Grundübel der Theologie verbunden, indem sich bei ihnen „das Schulinteresse des einzelnen als solchen an Gott herandrängt."[3]) Deshalb beginnt Ritschls Darstellung des Werkes Christi[4]) mit den Einwendungen der Sozinianer. Sie haben zuerst und am deutlichsten die Beziehung zwischen der Sündenvergebung[5]) und dem Tode Christi bestritten. Indem sie die Sündenvergebung nur aus der prophetischen Verkündigung Jesu herleiten und eine weitere Vermittlung ablehnen, wird das besondere persönliche Wirken Jesu von ihnen eliminiert. Wenn sie sich dafür auf die Tatsache berufen, daß Jesus die Sündenvergebung ohne Rücksicht auf seinen Tod durch sein Wort erteilt habe, so sind sie allerdings insofern im Recht, als Jesus durch seinen Tod Gott nicht erst die Bereitschaft zur Sündenvergebung abgerungen hat. Aber gegen sie kommt in Betracht, daß Jesus durch die Sündenvergebung in keinem Falle die Forderung aktiven Glaubensgehorsams als Bedingung aufstellt, sondern vielmehr die Sünder in dieselbe Gemeinschaft mit Gott aufnimmt, aus welcher er selbst die Befähigung zur Vergebung schöpft. So setzt sein vergebendes Wort die Übereinstimmung seiner ganzen Lebensführung mit der durch ihn bewährten Gnade und Treue Gottes als seines Vaters voraus. In diesem Sinne wird die göttliche Sündenvergebung bei der großen Sünderin[6]) wirksam. Er, der die Gnade Gottes und

---

[1]) Leben II. S. 47. [2]) Geschichte d. Pietismus I. S. 572.
[3]) Leben II. S. 47. [4]) R. u. V. III. § 55.
[5]) Die Sündenvergebung ist nach R. u. V. III. § 8 gleich Rechtfertigung und hat also durchaus positiven Sinn.
[6]) Lukas 7, 36—50.

die Gemeinschaft der Menschen mit Gott in seiner Person repräsentiert, läßt die Frau sich nahe kommen. Der Eindruck dieser seiner Person hebt ihr sündiges Mißtrauen und damit das Hemmnis ihrer Gottesgemeinschaft auf. Der Zugang zu Gott ist ihr eröffnet, nicht durch Jesu bloßes Wort, sondern durch die Persönlichkeit, welche durch das Wort wirkt. — Dieses biblische Ergebnis wird gestützt durch eine historische Überlegung. Es ist Tatsache, daß es keine Religion gibt, die nicht positiv wäre und einen gemeinschaftlichen Kultus nach sich zöge. So versteht sich kein Verhältnis zu Gott, und am wenigsten die Sündenvergebung, von selbst. Wo das Gegenteil behauptet wird, handelt es sich entweder um ein unberechtigtes Interesse des einzelnen, wie bei den Sozinianern, oder um eine unbewußte Gewöhnung an die christliche Gottesidee, wie bei den Aufklärungstheologen.

Die positivistische Betrachtungsweise darf jedoch nicht dahin mißbraucht werden, daß man die Sündenvergebung des Alten Testamentes neben die christliche setzt. Damit würde man wieder auf einen Einwand der Sozinianer hinauskommen und mit diesen übersehen, daß die alttestamentliche Sündenvergebung durchaus unvollkommen ist. Ihr Hauptmangel ist die Verflechtung mit der Bitte um Befreiung von den weltlichen Übeln. Dieser Erwartung hat sich Christus zwar bei der Heilung des Gichtbrüchigen noch akommodiert. Aber prinzipiell ist sie durch ihn überwunden, da der Christ in formell veränderter Stellung zur Welt um der Sündenvergebung willen alle Leiden geduldig erträgt. — Diese Wirkung vermag Christus auszuüben, weil er selbst darin erprobt ist. So gründet sich die Sündenvergebung auf Jesu Berufsbewährung als auf ihre untrennbare Voraussetzung. „Erwägt man nun, daß die Vollendung der Berufsaufgabe Christi in der Bereitwilligkeit, wegen ihrer Durchführung zu sterben, die höchste Probe seiner Gemeinschaft mit Gott als seinem Vater bildet, daß aber diese

seine Stellung . . . das Recht Christi zur Sündenvergebung begründet, so ist die Anknüpfung der Sündenvergebung für die nachkommenden Menschen an den Tod Christi nur folgerecht."[1]) Bei dieser Betrachtungsweise allein kommt die Tatsache zur gebührenden Geltung, daß Jesus die Sündenvergebung schon in seinem irdischen Leben erteilen konnte. Denn seine Todesabsicht wird nicht, wie es bei dem Gedanken der Strafsatisfaktion geschieht, seiner Lebensabsicht entgegengesetzt, sondern **der Tod Christi** wird als ein **„Kompendium seines wertvollen Lebens"** verstanden.[2]) Deshalb hat der wissenschaftliche „Beweis" für die Notwendigkeit der Begründung der Sündenvergebung in Jesu Tod zurückzugreifen auf die „Voraussetzungen", welche in der Lehre von der Person und dem Lebenswerke Christi gegeben sind. Die dort festgestellten Beziehungen zum Tode Jesu[3]) sind also aufzuzeigen. Jesus Christus ist in seinem Leben als Prophet der Offenbarer Gottes und als Hoherpriester Vertreter der Menschen. In beiden Ämtern übt er die königliche Herrschaft über die Welt. Seine ganze Lebensleistung aber faßt sich zusammen in dem Begriff der Berufsbewährung. Als königlicher Prophet, in welchem das Wort Gottes menschliche Person ist, bewährt er seinen Beruf, indem er den Endzweck der göttlichen Liebe, die Vereinigung der Menschen zum Reiche Gottes unter dem Motiv der Liebe, in seinem ganzen Leben offenbart.[4]) In seinem Beruf als königlicher Priester ist er das Subjekt der vollkommenen geistigen und ethischen Religion und vertritt die Menschen, indem er seine Gemeinschaft mit Gott für sich selbst in der Absicht bewährt, sie auf andere zu übertragen.[5]) Unter diesen Voraussetzungen hat der Tod in erster Linie für Jesum selber Wert als die Erfüllung seines Berufs. Als Offenbarer

---

[1]) R. u. V. III. S. 511. [2]) Unterricht § 41 c. Cf. R. u. V. III. S. 512.
[3]) Dafür kommen R. u. V. III, §§ 48—50 in Betracht.
[4]) Cf. §§ 46—48. [5]) Cf. § 50.

der Liebe stirbt er aus Liebe, nicht um der Gegenliebe willen, sondern als ein Zurückgestoßener, von den ergebensten Jüngern mißverstanden,[1]) von den Repräsentanten der ganzen Menschenwelt verfolgt.[2]) Durch den einzigen Zweck bestimmt, den Menschen zum Besten zu dienen, schreckt er auch vor der äußersten Konsequenz, dem Sterben, nicht zurück und offenbart Gottes Gnade und Treue bis zum Ende,[3]) ohne sich durch die Ahnung stören zu lassen, daß sein Ziel an seinem eignen Volke nicht in Erfüllung gehen werde.[4]) Um so fester aber hält er sich an Gott und bewahrt sich sogar durch den Reiz zur Verzweiflung hindurch die Gewißheit, daß der gewaltsame Tod für ihn nur die den Umständen gemäße Folgerung aus der Berufstreue[5]) und darum Gottes Anordnung sei.[6]) So ordnet er alle „aufgenötigten Erfahrungen" der eigenen Freiheit unter[7]) und macht sie durch seine Geduld zu einer Form seines Tuns.[8]) Indem er sich die Leiden persönlich aneignet, erfüllt er seinen sittlichen Beruf; indem er leidend wie handelnd den ganzen Natur- und Weltzusammenhang durch eine veränderte Schätzung seines Wertes überwindet, übt er religiös seine und Gottes Macht über die Welt.[9]) Das Priestertum aber ist der berechtigte Ausdruck dafür, daß Jesus in allen Momenten seines Lebens, also bis zum Tode, die höchste bestimmungsmäßige Gemeinschaft mit Gott derart ausgeübt hat, daß jeder Akt seines Handelns in seinem Berufe aus seinem religiösen Verhältnisse zu Gott entsprungen ist.[10]) — Wenn sein Priestertum auch für andere als wirksam gedacht werden soll, so kann dieses nur hieraus abgeleitet werden.[11]) Schreibt man dagegen Jesu die stellvertretende Strafleistung zu, so wendet man nicht allein den heidnischen Grundsatz doppelter Vergeltung an, sondern man setzt sich vor allem in Widerspruch zu den Be-

---

[1]) R. u. V. III, S. 427. [2]) S. 434. [3]) S. 427 f. [4]) S. 422. [5]) S. 448. [6]) S. 423. [7]) S. 424. [8]) S. 419, cf. 423. [9]) S. 434 f., cf. 429 ff. [10]) S. 453. [11]) S. 455.

dingungen des sittlichen Daseins einer Person,[1]) indem man eins der stärksten Motive der christlichen Religion, die individuelle Zurechnung, beeinträchtigt.[2]) Denn es ist Tatsache, daß Jesus sein Leiden nicht mit Schuldgefühl begleitet hat. Da nun aber der Begriff der Strafe mit diesem notwendig zusammengehört und nicht schon durch die objektive Rechtsordnung gewährleistet ist,[3]) kann Jesus die Leiden, welche er in der berufsmäßigen Gemeinschaft mit der sündigen Menschheit als Folgen ihrer Feindschaft gegen das Gute auf sich zog, nicht als Strafe beurteilt haben,[4]) mag man diese Leiden auch noch so sehr zu dem Mitgefühl mit der gemeinsamen Schuld erweitern.[5]) Dieses Resultat entspricht dem wahren Gottesbegriff. Denn die auf das Recht gegründete Voraussetzung, daß in Gott Gerechtigkeit und Gnade in widerstrebenden Richtungen wirken, ist irreligiös, da die Einheit des göttlichen Willens die unverbrüchliche Bedingung alles Vertrauens auf Gott ist.[6]) Nach biblischer Anschauung[7]) ist vielmehr Gottes Gerechtigkeit mit der Gnade sachlich identisch, da sie sein in sich normales und zum Heile der Glieder seiner Religionsgemeinde folgerechtes Verfahren darstellt.[8]) Gottes Verfahren aber richtet sich ausschließlich auf die Verwirklichung des sittlich-religiösen Endzwecks. Also hat Jesus nichts anderes zu tun, als in dieser Gestalt das Gottesreich zu offenbaren. Dazu dient das Opfer seines ganzen Lebens. Denn die auf ihn angewandte Opfervorstellung besagt nichts weniger als die Umstimmung Gottes vom Zorn zur Gnade, sondern sie setzt

---

[1]) R. u. V. III, S. 449 f. [2]) S. 453. [3]) Vgl. dazu § 10, S. 46 ff.

[4]) S. 450 f. [5]) S. 452. [6]) S. 445.

[7]) Vgl. die auf Diestels Untersuchungen fußende Ermittlung in Bd. II. §§ 14 u. 15. S. 102–118.

[8]) R. u. V. III. S. 446. Hiermit ist Collenbuschs Definition der Gerechtigkeit als der proportionierlichen Liebe dahin weiter gebildet, daß die Gerechtigkeit konsequent der Liebe untergeordnet wird, indem sie ihren Inhalt nicht mehr von dem rechtlichen, sondern von dem mit der Liebe identischen sittlich-religiösen Endzweck her erhält.

die göttliche Gnade voraus.[1]) Nicht das „Widerfahrnis"[2]) des Todes Christi bedingt den Opferwert desselben. Vielmehr allein die Einwilligung in dieses Verhängnis der Gegner als in eine Fügung Gottes macht Jesu Lebensausgang bedeutsam für die andern.[3])

Inwiefern nun Jesu Tod unter diesen Voraussetzungen für die andern wirksam wird, das begründet Ritschl in dem wichtigsten Paragraphen seines ganzen Werkes, in dem positiven „Beweis aus der Absicht Christi auf Gründung seiner Religionsgemeinde".[4]) — Wenn die Sündenvergebung als Attribut der christlichen Gemeinde behauptet wird, so hat das den Sinn, daß in der Gemeinde eine Gemeinschaft der Menschen mit Gott ungeachtet der Schärfung ihres Schuldgefühls möglich ist.[5]) Hierin liegt ein eigentümlicher Kontrast. Als Glied der christlichen Gemeinde ist man zur Teilnahme am Reiche Gottes berufen und wird sich zugleich durch die Steigerung des Schuldgefühls seiner Getrenntheit von Gott bewußt.[6]) Dieser Widerspruch kann nicht dadurch gelöst werden, daß der Tatbestand entweder auf Seiten Gottes oder auf Seiten des Menschen durch ein Vergessen der Sünde gefälscht würde. Vielmehr muß anerkannt werden, daß, je höher die Gnade der Sündenvergebung geschätzt wird, desto schärfer sich das Schuldgefühl geltend macht. Deshalb ist die Melanchthonisch-Lutherische Bußlehre, welche die contritio vor der fides vorweg nimmt und also jede zusammenhängende christliche Charakterentwicklung in Abrede stellt, dahin zu korrigieren, daß die Sündenerkenntnis erst aus der Sündenvergebung abgeleitet wird. Die Sündenvergebung hebt als Verzeihung Gottes nicht das Schuldgefühl selbst, sondern nur seine von Gott trennende Wirkung, das Mißtrauen gegen Gott, auf.[7]) Darum verleiht sie notwendig ein em-

---

[1]) R. u. V. III, S. 446. [2]) Von Ritschl selbst als offenbarer Hinweis auf Hofmann in Anführungsstriche gesetzt. [3]) S. 449.

[4]) R. u. V. III, § 56. S. 512 ff. [5]) S. 512.

[6]) Unterricht § 34 (S. 31). [7]) R. u. V. III, S. 513.

pfindliches Zartgefühl gegen fernere Sünden, während dagegen ein Fall aus dem Gnadenstande gar nicht als solcher feststellbar ist, da eine unbereute Sünde nicht als Sünde empfunden wird.[1]) Andrerseits darf die Sündenvergebung auch nicht so verständlich gemacht werden, als ob durch sie der den einzelnen beherrschende Zustand der Sünde aufgehoben würde. Denn dieser Zustand ist trotz seiner Allgemeinheit bei jedem ein besonderer und kann daher direkt nur in der Form des persönlichen Willensentschlusses beseitigt werden.[2]) — Vielmehr ist der vorliegende Kontrast allein so zu lösen, daß die Sündenvergebung in der Gemeinde der allgemeine Erfolg derjenigen Wirkung Christi ist, durch welche er Stifter der Gemeinde wurde. Das ist aber seine von Berufs wegen bis in den Tod bewährte Gemeinschaft mit Gott.[3]) Das auf sein Priestertum angewandte Prädikat der Fürbitte hat den Sinn, daß seine Lebensleistung in Leiden und Tod für Gründung der Gemeinde der fortwirkende Mittelgrund für deren Stellung zu Gott ist.[4]) Ihre Gottesgemeinschaft ruht auf seiner Gottesgemeinschaft, und so ist seine Stellvertretung nicht exklusiv, sondern inklusiv zu fassen.[5]) „Das Urteil der Rechtfertigung oder Sündenvergebung ist demnach nicht so zu formulieren, daß der Gemeinde ihre Zugehörigkeit zu Christo angerechnet wird, sondern so, daß der Christo angehörenden Gemeinde die Stellung Christi zu Gottes Liebe angerechnet wird, in welcher er sich durch seinen Gehorsam behauptet hat."[6]) — Der Schriftbeweis für diese Behauptung liegt in Jesu Gleichnissen von der Herde, für die der Hirt sein Leben läßt, vom Weinstock, der die Reben trägt, in Jesu hohenpriesterlichem Gebet Johannes 17, und vor allem in der Abendmahlsrede Christi, in welcher er

---

[1]) R. u. V. III, S. 514. [2]) Dieser Gedanke ist in dem „Unterricht" an dieser Stelle eingeschoben, cf. § 35. In der dogmatischen Erörterung nimmt er im Anschluß an Menken einen besonderen Paragraphen (57) ein.
[3]) S. 514. [4]) S. 408. [5]) S. 515. [6]) S. 516.

unverkennbar im Anschluß an Jeremias 31 seinen Tod als Leistung des Bundesopfers für die Gründung der Gemeinde hinstellt. Dieser Deutung schließen sich die Apostel an. Ihr entspricht auch der empirische Tatbestand. Denn der einzelne findet die Gemeinde immer schon als Ganzes vor und empfängt durch sie die Wirkungen Christi, während die Vorstellung, daß Christi Absicht auf all die einzelnen als solche gerichtet gewesen sei, die menschliche Denkkraft übersteigt.[1]) — Auch für Luther[2]) und Calvin sind Gemeinde und Sündenvergebung untrennbare Begriffe. Erst unter Melanchthons Einfluß ist in der lutherischen Dogmatik der einzelne das direkte Korrelat der Rechtfertigung geworden, und Schleiermacher hat diese Auffassung im Widerspruch mit seiner eigenen Grundanschauung zur Definition des Protestantismus gemacht. Wenn nach Schleiermachers Definition Ritschl zum Vertreter des Katholizismus werden würde, so ist umgekehrt zu behaupten, daß gerade der Schleiermachersche Individualismus auf das katholische ministerium verbi divini hinaus kommen muß, daß dagegen der wahre Unterschied zwischen beiden Konfessionen der des religiösen und des rechtlichen Kirchenbegriffes ist.[3]) — Nur durch diese Ablehnung der individualistischen Rechtfertigungslehre wird es möglich, die Sündenvergebung mit dem Opfertode Christi notwendig zu verknüpfen.[4]) Nur so wird man dem biblischen Befund gerecht, daß Jesus die Sündenvergebung nicht an eine allgemeine Verheißung durch seine Offenbarung, sondern an die Tatsache seines Todes geknüpft hat, in welchem er seine priesterliche Vertretung vollendet.[5]) Wenn auch Christi Offenbarungsstellung seinem Priestertume und damit die Liebe Gottes dem menschlichen Wirken des Mittlers übergeordnet bleibt, so ist doch zum Ersatz der Lehre vom Verdienste Christi

---

[1]) S. 516 f.

[2]) Ritschl stützt sich ganz besonders auf die Erklärung des 3. Artikels.

[3]) S. 517 ff. [4]) S. 519. [5]) Unterricht § 40.

daran zu erinnern, daß seine Leistung auch für Gott einen Wert hat, da er sich einmal durch seinen Gehorsam in der Liebe Gottes behauptet und andrerseits mit seiner Vertretung der Gemeinde als der Verwirklichung des Gottesreiches dem eigensten Zwecke Gottes dient. Daß trotzdem die priesterliche Würde Christi von seiner prophetischen Offenbarung mit umfaßt wird, ist in der doppelten Beziehung seines Königtums begründet. Als königlicher Priester ist er Herr der Gemeinde; als königlicher Prophet übt er die viel umfassendere Herrschaft über die Welt, die das Merkmal seiner Gottheit ist.[1]) Aber schließlich kommt auch dies göttliche Attribut seiner Gemeinde zu; denn indem sie mit der Ausstattung der Sündenvergebung die Fähigkeit zum ewigen Leben empfängt, ist sie zur Herrschaft über die Welt berufen,[2]) und der einzelne in ihr wird durch sie befähigt, trotz des verschärften Schuldgefühls in aktivem Vorsehungsglauben die Welt zu überwinden.[3])

Also ist nach Ritschl der Tod Christi die Erfüllung seines Berufs, die christliche Gemeinde zu begründen.[4]) Sein Beruf ist, das Reich Gottes zu verwirklichen. Das Reich Gottes ist sittliche Tat und religiöse Gemeinschaft und beides als Gottes Werk. Jesus hat es verwirklicht, indem er seine sittliche Pflicht in der Absicht tat, die Gemeinde zu gründen. Sobald er für seine Person seine Pflicht erfüllt hat, ist die Gemeinde ideell vorhanden, sein Beruf vollendet. Der Tod ist das Ende seiner Pflicht und damit der Anfang der Gemeinde. Durch den Tod wird Christus fortwirkende Ursache, die Gemeinde fortdauernde Wirkung. Sie ist nur durch ihn verursacht, er wirkt nur durch sie.[5]) Geht er aus der Welt, dann tritt sie in die Welt und übt trotz Sünde, Tod und Leiden seine Herrschaft über die Welt

---

[1]) R. u. V. III. S. 520. [2]) S. 521.
[3]) Cf. die „Folgerungen" des Beweises in R. u. V. III. §§ 62 ff.
[4]) Cf. das Resultat der geschichtlichen Erörterung, oben S. 66.
[5]) Cf. das über Ritschls Erkenntnistheorie Gesagte.

in Freiheit, Vollkommenheit und Seligkeit. Indem sie ihr Leben und ihren Lebenszweck von ihm herleitet, hat sie beides nicht aus sich selbst, sondern aus Gott. So hat Christi Tod keinen Wert für sich. Daß der vollkommene Offenbarer Gottes sterben muß, ist nichts Besonderes; da er Mensch ist, stirbt er wie alle Menschen. Aber daß er als Lebender nach Gottes Willen den Tod nicht als ein Hindernis empfunden, sondern als die Erfüllung des gottgegebenen Berufs in sein Bewußtsein aufgenommen hat, das macht die Heilsbedeutung seines Sterbens aus. Diese Tat der Freiheit ist die Gabe an Gott, mit der er seine Gemeinde vor Gott vertritt. Der Tod als Leiden kommt dabei um so weniger in Betracht, als das Leiden überhaupt zur allgemeinen sittlichen Pflicht gehört und durch die Geduld zur Tat gemacht wird. — Das ist die Konsequenz, die Ritschl aus Hofmanns Position gezogen hat.[1])

---

[1]) Cf. oben S. 93.

Das gegenseitige Verhältnis.

1. Die Entwicklung von Hofmann bis Ritschl.

Es ist nun die Frage, ob Ritschl mit dieser Konsequenz Hofmanns Absicht vollkommener zur Durchführung gebracht oder etwas andres an ihre Stelle gesetzt hat. Zunächst ist es mit E. Cremer[1]) als der gemeinsame Vorzug beider Lehren festzustellen, daß sie, ausgehend von der Geschichte, den Tod Jesu im Zusammenhang seines ganzen Lebens und damit als sein persönliches Verhalten zu begreifen suchen.[2]) Aber gerade in dieser Beziehung gehen Ritschl sowohl wie Hofmann auf Collenbusch zurück, und wenn auch Collenbusch erst verhältnismäßig spät in den Gesichtskreis Ritschls getreten ist, so ist doch Hofmann von Anfang an für Ritschl der Vermittler Collenbuscheſcher Gedanken gewesen. Von Collenbusch[3]) stammt auch der im Namen der Schrift erhobene Protest gegen die Strafstellvertretung, wie er bei beiden wirksam geworden ist. Wenn nun aber Cremer es als den grundlegenden Unterschied zwischen beiden bezeichnet, daß es sich für Hofmann um Wandlung des V e r h ä l t n i s s e s zwischen Gott und der Menschheit, für Ritschl dagegen nur um Wandlung des menschlichen V e r h a l t e n s handle[4]), so kann ihm darin nicht zugestimmt werden. Auch nach Ritschls Lehre ist durch Christum das V e r h ä l t n i s zwischen Gott und den Menschen ein neues geworden. Denn Gott hat in Christo, ganz abgesehen

---

[1]) Die stellvertretende Bedeutung der Person Jesu Christi.

[2]) l. c. S. 18. 21. 112 f.

[3]) Bei der Erwähnung Collenbuschs ist die Vermittlung durch Menken ohne weiteres mit gemeint. [4]) l. c. S. 22.

von dem Verhalten des einzelnen, die Gemeinde in der Menschheit begründet. Inwiefern der einzelne zu ihr gehört, ist eine Frage für sich. Vorher gilt es festzustellen, daß für Ritschl die Gemeinde mit Jesu Tod positiv begründet und nun objektiv vorhanden ist, sofern Jesu Tod die Verwirklichung des göttlichen Endzwecks verbürgt. Die empirische Frage, **inwiefern** diese Verbürgung möglich ist, inwiefern denn Jesu Tod die Begründung der Gemeinde der Gläubigen zur **notwendigen** Folge hat, liegt ganz außerhalb der Ritschl'schen Problemstellung. So wird Ritschl durch seinen Positivismus vor dem Subjektivismus bewahrt, und statt daß Hofmann vor ihm den Vorzug einer objektiveren Heilslehre hätte, zeigt sich an dieser Stelle vielmehr die Überlegenheit der Ritschl'schen Methode. Hofmann kommt zu Jesu Tod durch einen Schluß seines subjektiven Bewußtseins, wenn auch unter der Voraussetzung der Allgemeingültigkeit desselben, und vermag den Tod dann nur als das Äußerste der Leiden zu werten. Ritschl geht von den positiv gegebenen Tatsachen aus, daß Jesus gestorben ist, daß er den Tod in sein Berufsbewußtsein aufgenommen hat, und daß der Erfolg seines Sterbens die Gemeinde ist. Während für Hofmann die Einheit des Systems die Voraussetzung seiner dogmatischen Arbeit ist, gewinnt Ritschl diese Einheit aus den verschiedenen biblisch-theologisch ermittelten Tatsachen erst auf wissenschaftlichem Wege und kommt so zu dem Resultat: Jesu Tod ist die Erfüllung seines Berufs, die christliche Gemeinde zu begründen. — Kommt Ritschl nun in dieser Bestimmung des neuen durch Jesu Tod gesetzten Verhältnisses zu dem von Hofmann beabsichtigten Ziel, oder hat Hofmann ein Recht, die besondere Beziehung des Todes Jesu als eines Leidens um der Sünde willen aufrecht zu halten? Das ist die entscheidende Frage, auf welche Ritschl selbst sein Verhältnis zu Hofmann zugespitzt hat [1]), und ihre

[1]) cf. oben Seite 93.

Beantwortung muß jetzt versucht werden. Wenn Hofmann gelegentlich Jesu Lebensaufgabe dahin formuliert, daß er „berufsmäßiges Wirken gegen die Sünde üben" mußte[1]), und wenn er dieses Wirken Jesu an andrer Stelle derart auffaßt, daß Jesus sich in der Gemeinschaft mit seinem Vater als den Gerechten bewährt und als Mittler der Offenbarung betätigt habe[2]), so kann man die ganze Anschauung Ritschls nach der einen Seite hin als die vollendete Ausführung dieser Hofmannschen Gedanken bezeichnen[3]). Aber auf der andren Seite gehen beide nun verschiedene Wege, indem Hofmann dem Wirken Jesu gegen die Sünde sein Leiden unter der Sünde gegenüberstellt und Ritschl wiederum auf Jesu Absicht, die Gemeinde zu gründen, einen besonderen Wert legt. Führen diese beiden Wege, wie Ritschl meint, zu demselben Ziel? — Darüber wird die Art und Weise entscheiden, wie sich beide mit der gemeinsamen Grundanschauung verbinden.

Für Ritschl wie für Hofmann ist Jesu Tod die Bewährung seines Berufs. Hofmann bildet den Berufsbegriff im Gegensatz zum Stellvertretungsgedanken aus: Nicht, was wir tun oder leiden sollten, hat Jesus geleistet, sondern, was sein Heilandsberuf mit sich brachte. Ritschl argumentiert gerade umgekehrt: Jesus hat im Tode seinen Beruf erfüllt; also hat er nichts anderes als seine Pflicht getan und damit denselben Endzweck Gottes offenbart, den wir nun von uns aus erfüllen sollen. So wird Jesu Leiden von Ritschl nach dem Maßstabe gemessen, nach dem wir unsere Leiden beurteilen, das heißt, nach dem des christlich-sittlichen Bewußtseins, wie es sich für Ritschl darstellt. Jesus wird, wie wir werden; sein Werden ist unser Werden. — Hofmann dagegen nimmt wie Collenbusch seinen

---

[1]) Schriftbeweis II, 1. S. 334.

[2]) Lehrganzes 5. Lehrstück Nr. 4 u. 5 (S. 46).

[3]) cf. Ritschls Satz: man betätigt den Haß gegen die Sünde durch Übung des Guten.

Standpunkt bei Jesu übergeschichtlichem Sein. Jesus wird um unsertwillen, was er schon in sich selber ist. Er hat sein göttliches Sein nur gegen alle menschlichen Hindernisse zu bewähren, damit auch sein Menschliches göttlich werde. Darum ist er im Leiden nicht ohne weiteres mit dem göttlichen Endzweck eins, sondern seine Gottesgemeinschaft geht dabei durch den „äußersten Gegensatz" zwischen Gott und ihm hindurch; er übt nicht mehr seine Herrschaft über die Welt, sondern im Gegenteil, er verzichtet freiwillig auf Gottes Macht über die Welt. Sonst könnte er die Welt nicht erlösen. Denn sie ist einem andern Zwecke als dem göttlichen anheimgefallen, und dieser gottfeindliche Wille steht zwischen der Welt und Gott. Ihm hat Jesus sich zu übergeben, um ihn zu überwinden, wie es schon Collenbusch und Menken lehrten. Für Hofmann handelt es sich gar nicht um das positivistische Interesse Ritschls, daß das Verhältnis zwischen Gott und der Menschheit erst durch Jesu Gottesreich positiv gestiftet wird. Während Ritschl sich von den Genesis 1—3 berichteten Tatsachen frei gemacht hat, fühlt Hofmann seiner ganzen Bibelanschauung gemäß sich an diese Tatsachen unbedingt gebunden. Er weiß, daß der Mensch ursprünglich in das Verhältnis zu Gott geschaffen ist, daß er es aber durch seine Einwilligung in die Sünde gestört hat. Gottes Liebeswille hat es dennoch aufrecht erhalten, um dann aber in Jesu Christo die Störung zu beseitigen. So liegt den beiden Anschauungen ein verschiedener Gottesbegriff zugrunde. Nach Ritschls Lehre ist Gott schließlich nur der Gott der Gemeinde, die als etwas absolut Neues in der Welt erscheint und als solche zur Sünde in gar keiner Beziehung steht. Wenn Ritschl dann noch von dem **ewigen** Willen Gottes als dem Mittelgrund für die geschichtliche Verwirklichung redet, so gilt dieser Wille auch allein der Gemeinde, nicht der Menschheit als solcher, am allerwenigsten in ihrer Bestimmtheit durch die Sünde. Für Hofmann dagegen ist

Gott der Gott der Menschheit, welche sich ihm durch die Sünde „entfremdet“ hat. Darum muß Hofmann gegen Ritschl ein besonderes Wirken des Heilsmittlers behaupten, welches diese Entfremdung aufhebt. — Aber um so dringender wird nun die Frage, ob Hofmann durch seine Theorie die Überwindung der Sünde auch wirklich festzustellen vermag, oder ob die Kritik Ritschls in gewisser Beziehung doch das Rechte trifft. Nach Hofmann haßt Gott die Sünde, aber der Menschheit gilt sein Liebeswille. So hat Jesus Gottes Liebe gegen die Menschen und Gottes Haß gegen die Sünde erfahren, indem er die Folgen der Sünde trug. Er wurde dadurch nicht gestraft; denn nicht Gott, sondern die Sünde ließ ihn leiden. Gott aber hat die Sünde durch ihr eignes Werk an Jesu zu schanden werden lassen und damit seinen Haß gegen die Sünde offenbart. Also ist Jesu Leiden nicht eine Forderung Gottes, sondern eine Forderung der Sünde. Aber wenn es so ist, dann bleibt das Hauptproblem, wie nämlich Gott das Verhältnis der Menschheit zur Sünde beurteilt, ungelöst. Ist doch die Menschheit, zwar nicht bestimmungsmäßig, wohl aber faktisch mit der Sünde untrennbar verwachsen, und wenn Gott die Sünde sich in ihren Folgen auswirken läßt, übt er dann nicht die in seinem eigenen Wesen und Willen begründete Reaktion gegen die sündige Menschheit, also Strafe? Wo bleibt sonst die Frage der Schuld? Hat aber Gott von vornherein die Sünde als „vergebbar“ geordnet, warum hat er sie dann nicht überhaupt verhindert, und wie kann er sie dabei noch ernstlich hassen? Diesen Schwierigkeiten gegenüber hat Ritschl klar erkannt, daß Gottes Haß gegen die Sünde, abgesehen von der positiven Darstellung des Guten, sich nur in dem Zorn gegen die Menschen oder ihren Stellvertreter offenbaren kann. Dieser Konsequenz hat Hofmann selbst sich auf die Dauer nicht entziehen können. Bekanntlich hat er seine Lehre später dahin geändert, daß Jesus Gottes Zorn gegen

die Menschheit getragen habe.[1]) Das Neue in dieser Formulierung liegt nicht erst in der Beziehung auf Jesus, sondern vor allem in der entsprechenden Aussage über die Menschheit. Daß die Menschheit als Ganzes unter Gottes Zorn steht, das liegt der Anschauung Hofmanns ursprünglich durchaus fern. Der einheitlichen Menschheit gilt vielmehr Gottes Liebeswille im Gegensatz zum Zorn; Gottes Strafe trifft nur die **„Vereinzelten"**, und die Sünde hat das Verhältnis der Liebe nicht aufgehoben, sondern nur gestört. So gewiß die Menschheit nach ihrer ersten Sünde nicht zugrunde ging, so gewiß hat Gott sie trotz der Sünde weiter geliebt, um seinen ewigen Willen an ihr zu betätigen. Sein Haß trifft nicht die Menschheit, sondern die Sünde, die objektiv zwischen Gott und Menschen steht. Darum hat Jesus sich der Sünde und nicht Gottes Zorn hinzugeben. — Jetzt aber ruht nach Hofmann auf der Menschheit der vierfache Gotteszorn: über die erste Sünde, über das Geschlecht, über den einzelnen und über die in ihr herrschende satanische Sünde. Die Menschheit ist verloren, wenn nicht der Mittler für sie eintritt.[2]) Dieses Eintreten könnte nun nach gewissen Resultaten der Hofmannschen Exegese[3]) so gefaßt werden, daß durch Jesu Mittlerschaft der Zorn überhaupt abgewandt wird und nun gar nicht zum Auswirken kommt. Gott bleibt zwar unwandelbar gleichgesinnt. Aber Jesu positive Leistung wird von Gott als die unsere angesehen, und **wir** sind nun andre geworden, sind nicht mehr Gegenstände des göttlichen Zorns. Dann würde Hofmann sich allerdings der Ritschl'schen Position nähern.[4]) Doch Hofmann geht unter dem Einfluß seiner Gegner auf einem andern Wege weiter: Jesus hat wirklich Gottes Zorn

---

[1]) Schriftbeweis 2. Auflage I, S. 48. II, 1. S. 472. Schutzschriften 1. 2. 3. [2]) 3. Schutzschr. S. 16 ff.

[3]) cf. Schriftbeweis 2. A. II, 1. S. 340 u. a.

[4]) Darum kann H. sich gerade l. c. auf R. berufen.

gegen die Menschheit getragen, indem er die Folgen desselben trug. Dem vierfachen Zorn entspricht ein vierfacher Gegensatz, in den das innergöttliche Verhältnis tritt. Erst nachdem dieser Gegensatz gelöst ist, ist das Verhältnis zwischen Gott und den Menschen durch Gottes Liebeswillen bestimmt.[1]) Alles, was Gott der Menschheit von je her getan, ist auf Grund dessen geschehen, was er ihr einst in Christo tun wollte.[2]) „Des Menschen Los nach der ersten Sünde wäre der Tod gewesen, hätte nicht in Gottes ewigem Ratschlusse Christus zwischen uns und dem Vater gestanden."[3]) So beherrscht die geschichtliche Tat Christi die trinitarischen Voraussetzungen, nicht aber wird, wie im Lehrganzen, von diesen Voraussetzungen aus das Verständnis Christi gewonnen. Erst nach Christi Tat ist das innertrinitarische Verhältnis ein solches geworden, welches den Menschen zwischen sich schließt.[4]). Die Tatsache aber, daß „Christi Blut der richterlichen Verurteilung und Bestrafung der Sünde ein Ende gemacht hat," steht überhaupt nicht in Frage.[5]) Trotzdem hält Hofmann an seinem Widerspruch gegen die Kirchenlehre fest, indem er statt des Begriffs der Strafe den der Sühne einführt. Die Sühne ist ihrem Wesen nach Gutmachung der Sünde und nicht Ersatz der Strafe.[6]) Mit ihrer Beschaffung hat Gott nicht seinem Zorn, sondern seinem Liebeswillen Genüge getan.[7]) Denn durch sie hört die Sünde der Menschheit auf, Gegenstand des Zornes Gottes zu sein. — Aber lenkt Hofmann damit nicht wiederum auf den Weg Ritschls ein, nur ohne dessen Kraft zur Durchführung desselben zu besitzen? Ritschl hat in der Tat gemeint, daß Hofmann auch in diesem zweiten Entwurf seiner Lehre nicht imstande ist, eine negative Bedeu-

[1]) 1. Schutzschr. S. 15 ff.
[2]) 2. Schutzschr. S. 93 ff. cf. 1. Schutzschr. S. 17.
[3]) Gesammelte Aufsätze S. 297. [4]) 3. Schutzschr. S. 1—30.
[5]) Schriftbeweis 2. A. II, 1. S. 472. [6]) Schutzschr. 1. S. 19.
[7]) 2. Schutzschr. S. 105 u. a.

tung des Leidens Christi festzuhalten[1]), und er zitiert mit Genugtuung den Satz Hofmanns, daß Jesu Unterstellung unter Gottes Zorn den Zweck habe, durch das Äußerste des Leidens seinen Gehorsam zur Vollendung zu bringen.[2]) Wenn aber Hofmann dabei auf eine Beziehung zwischen Gottes Zorn und Jesu Leiden hinauskäme, so sei es allein die, daß die Übel überhaupt die Wirkungen des göttlichen Zornes seien. Damit übe Hofmann eine Unterschiebung, welche in der Theologie nicht statthaft sei.[3]) Hier wird die Kontroverse zur Weltanschauungsfrage. Für Hofmann wie für Ritschl gründet sich die christliche Weltanschauung auf den Gegensatz zwischen Natur und Geist oder Person. Aber die Orientierung dieses Gegensatzes ist bei beiden eine verschiedene. Ritschls Interesse gilt allein dem Geist. Gott ist Geist, und wer ihn in die Natur hinabzieht, treibt mystizistische Metaphysik, nicht Religion. Gottes Endzweck ist Geist, und wer ihn sich aneignet, ist über die Natur ohne weiteres erhaben. Christi Gottheit ist sein geistiger Wert, mit seiner Natur hat das theologische Denken sich ebensowenig zu beschäftigen, als die mystische Einigung mit ihm religiös ist. Für den Christen aber ist die Natur der überwundene Standpunkt; er hat Gott in Christo jenseits des Naturzusammenhangs. — Hofmanns Weltanschauung orientiert sich dagegen nach der Seite der Natur. Die Natur ist der Entstehungsgrund der menschlichen Sünde. Durch sie ist die ganze Person des Menschen dem Bösen verfallen, und so empfindet er jedes natürliche Übel als Folge der Sünde. Auch der Christ unterwirft sich dem Übel als einer Folge des Zornes Gottes. Denn eine bloße Zuversicht ohne Untergebung würde unchristlich sein.[4]) Durch die Unterwerfung hindurch gelangt er zur Herrschaft über die

---

[1]) R. u. V. I, S. 620, III, S. 544. [2]) cf. 1. Schutzschr. S. 8 f.
[3]) R. u. V. III, S. 544. I, S. 620.
[4]) cf. Hofmanns Ethik S. 102—109.

Welt und zur Freiheit in Gott.[1]) So übt Jesus seinen Beruf durch freiwillige Ergebung in die Folgen der Sünde als Wirkungen des göttlichen Zornes. Da die Menschheit unter Gottes Zorn liegt, versteht es sich von selbst, daß Jesu Einkommen in sie eine Selbstunterstellung unter diesen Zorn ist.[2]) So hat allerdings das Leiden Jesu keine absolut besondere Bedeutung, sondern schon mit der Annahme der menschlichen Natur tritt Jesus unter den Zorn.[3]) Zwar übt er daneben noch eine Zeit lang Gottes Macht über die Welt, aber auch diese legt er in seiner Passion zu Gottes Füßen.[4]) Sein ganzes Wirken ist Überwindung der Sünde durch freie Unterwerfung unter sie. Aber die Sünde trifft nur seine Natur, nicht seine Person. Er trägt nur ihre Folgen, nicht ihre Strafe. Denn die Sünde stammt ja allein aus der Natur, und so leidet er nur das, was „den sündigen Menschen nach seiner Naturseite durch Gottes Zorn widerfährt."[5]) So hat er sich „unter aller Folge der Sünde, also sühnend" bewährt und eine Gerechtigkeit der Menschheit hergestellt, welche **nicht bloß das Widerspiel, sondern auch die Sühnung ihrer Sünde** wäre."[6]) — Damit ist erwiesen, daß **Hofmann** allerdings **ein andres Ziel** verfolgt, **als Ritschl.** Dieser stellt einfach das Positive hin; Hofmann ist es um Überwindung des Negativen zu tun. Ritschl ignoriert das Negative derart, daß das

---

[1]) Ethik S. 89. 159. 310. Für Ritschl geht die Freiheit in der freien Unterwerfung unter Gott auf. Hofmann dagegen kennt eine darüber hinaus liegende positive Freiheit, welche an die Schranken der Natur überhaupt nicht mehr gebunden ist. Diese vollkommene Freiheit wird eigentlich erst im Jenseits erreicht, und so kommt Hofmann in den Bahnen von Bengel, Collenbusch und Menken überall zu einem eschatologischen Abschluß, während Ritschl von seiner Position aus die Eschatologie grundsätzlich ablehnt.

[2]) 2. Schutzschr. S. 95. [3]) l. c. S. 94.

[4]) Schriftbeweis 1. A. II, 1. S. 203. [5]) Schriftbeweis 2. A. I, S. 48.

[6]) cf. das von Volck veröffentlichte Blatt aus Hs. Nachlaß, von der Versöhnungslehre handelnd. Neue kirchliche Zeitschrift II, 1891, Heft 10. Seite 847 ff.

Leiden ihm nur Gelegenheit zur positiven Weltbeherrschung ist und damit der Selbstbejahung dient. Für Hofmann ist das Leiden ein Verzicht um Gottes willen. So hat nach ihm Jesus in seinem Leiden nicht sich selbst behauptet, sondern sich freiwillig an Gott hingegeben zur Sühne für die Sünden, die Gottes Zorn erregten. Hingabe an Gott unter freiwilligem Verzicht auf sich selbst, das ist der sühnende Sinn des Leidens Jesu, wie ihn Hofmann aus der Schrift geschöpft hat. Aber bei der dogmatischen Ausführung dieses Begriffs wirken so verschiedenartige Motive zusammen, daß es damit zu keiner Klarheit kommt. Darum ist es durchaus verständlich, wie einerseits Ritschl von seinen andersartigen Voraussetzungen aus Hofmanns Ausdrücke anders verstehen konnte, als sie gemeint waren, und wie auf der andern Seite z. B. Frank erklären kann, Hofmann stehe der kirchlichen Lehre vom Zorne Gottes viel näher, als er selber glaube.[1]) Ursprünglich hat Hofmann, von Menken und Collenbusch herkommend, mit dieser Lehre gar nichts gemein. Für Collenbusch gilt Jesu Leiden nicht Gott, sondern der Sünde, und zwar ihrer Überwindung im Innern Jesu. Darum konnte Collenbusch nur einen aktiven Gehorsam darstellen. Hofmann verlegt um seines trinitarischen Interesses willen Jesu Gegensatz gegen die Sünde von innen nach außen, übersieht aber, daß er damit faktisch ein passives Leiden unter der Sünde lehrt. Vielmehr hält er an Collenbuschs aktivem Begriff als dem grundlegenden fest und kommt schließlich durch seine biblischen Forschungen zu einer Kombination beider, welche ihm ermöglicht, bald den aktiven, bald den passiven zu betonen, ohne daß ihr Verhältnis klar würde.[2]) So kommt Jesu Leiden Gott gegenüber nur als aktive Leistung in Betracht, und das Passive wird dabei zur bloßen Form. Der Sünde gegenüber aber ist es Wider-

[1]) Geschichte und Kritik der neueren Theologie 4. A. S. 276.

[2]) cf. besonders Schriftbeweis 1. A. II, 1. S. 203 mit 208 u. 212.

fahrnis in der Form aktiver Freiwilligkeit. Weder darf, wie in der Kirchenlehre, das Widerfahrnis von Gott abgeleitet, noch soll, wie bei Collenbusch, die Leistung auf die Sünde bezogen werden. Noch komplizierter wird Hofmanns Dialektik, wenn er nun aus der Kirchenlehre den Begriff des Zornes übernimmt. Allerdings bezieht Hofmann den Zorn auf Jesum in ganz anderem Sinne, als es die Orthodoxie tat. Insofern hat Ritschl mit seinem Vorwurf recht. Aber es fragt sich doch, ob Hofmann damit nicht eine notwendige Korrektur anbahnt, durch welche der alte Sinn in angemessenerer Weise wiedergegeben wird. Die alte Lehre ist gegen den Wert der persönlichen Freiheit Jesu indifferent. Hofmann führt diesen Begriff mit ernster biblischer Begründung ein, um damit der Kirche einen Dienst zu erweisen, nicht um sie ihres Grundbekenntnisses zu berauben. Aber er bleibt auf halbem Wege stehen. Er selbst lehrt ein Leiden unter der Sünde, dem an seinem Strafcharakter nur die doppelte Beziehung fehlt, daß es nicht auf Gott zurückgeführt wird und daß es nicht Jesu Person, sondern seiner Natur gilt. Beides jedoch sind unhaltbare Voraussetzungen. Ist die Sühne wirklich ein Werk für Gott, dann muß auch ihr passiver Charakter, den Hofmann ausdrücklich in ihren Begriff mit aufnimmt, Gottesdienst sein und nicht für die Sünde isoliert werden. Sonst entsteht die Gefahr, die Hofmann gewiß vermeiden will, daß die Überwindung der Sünde als kosmisch-spekulative Ausscheidung derselben erscheint. Wird jedoch auf der andern Seite Jesu Leiden als seine freiwillige Tat gefaßt, dann ist die Beziehung auf seine Person damit gegeben; dann kann Gottes Zorn nicht bloß seine Natur treffen. Denn so gewiß er persönlich in die Menschheit eingegangen ist, so gewiß unterliegt er auch nach eigner freier Wahl dem sie beherrschenden Zorn. Scheut man sich, diese Konsequenz zu ziehen, dann verliert Jesu Tod entweder seinen Leidenscharakter oder das Moment der per-

sönlichen Freiwilligkeit. Diese Alternative durch seine Kritik an Hofmann klar herausgestellt zu haben, ist das unbestreitbare Verdienst Ritschls.[1]) Aber unter diesem Gesichtspunkte entscheidet Hofmann selbst nicht für, sondern gegen Ritschl. Denn Ritschl löst den Leidenscharakter zugunsten der persönlichen Freiheit auf. Hofmann dagegen kommt es so sehr auf das Leiden als solches an, daß er darüber sogar sein Interesse an der persönlichen Freiheit vergessen kann. Daß der dafür gelieferte Nachweis den eigentlichen Sinn Hofmanns trifft, sei noch durch den Satz bestätigt, in welchem Hofmann schon bei seinem ersten Entwurf das Resultat seines Schriftbeweises zusammenfaßt.[2]) „Damit die sündige Menschheit nicht der Strafe verfiel, hat er (Jesus) seinen **Gehorsam** bewährt, aber **nicht bloß überhaupt bewährt, sondern** namentlich **in diesem** um seines Heilswerkes willen **ihm widerfahrenen Leiden.**" Wenn aber in andrer Beziehung von Hofmann Gottes Zorn mit Jesu Menschwerdung in Verbindung gebracht wird, so hat das die Bedeutung, die schon bei Collenbusch und Menken anklingt, daß Jesu ganzes Leben unter den Gesichtspunkt seines Todesleidens rückt. So muß Ritschl schließlich zugeben, daß die Übereinstimmung zwischen ihm und Hofmann ihre Grenze daran findet, daß man bei Hofmann „immer auf die negative Formel stößt."[3])

Hat also Ritschl kein Recht, für seine rein positive Deutung des Werkes Christi Hofmann in Anspruch zu nehmen, so wird vielmehr durch seine eigene Position gerade ein empfindlicher Mangel an Hofmanns Lehre ausgeglichen. Beide wollen Jesu Werk im Gegensatz zur orthodoxen Tradition so fassen, daß es in sich selbst die Verwirklichung und nicht erst die Voraussetzung des neuen Verhältnisses ist. Für Hofmann

---

[1]) cf. oben S. 93 u. R. u. V. I, S. 619 f.
[2]) Schriftbeweis 1. A. II, 1. S. 212.
[3]) R. u. V. III, S. 543.

ist das neue damit ohne weiteres verwirklicht, daß das alte durch die Sünde bestimmte Verhältnis von Jesu Geburt bis zu seinem Tode Schritt für Schritt durch seinen Leidensgehorsam überwunden wird. Inwiefern nun diese seine eigene Leistung der Menschheit ein neues positives Heil bringt, bleibt ungesagt. Demgegenüber fordert Ritschl nun, daß Hofmanns negative Formel „ihre notwendige Ergänzung in dem positiven Begriff des ewigen Lebens" erhält.[1]) Hofmann selber kann im Zusammenhange seines Systems eine solche Ergänzung entbehren. Denn für ihn ist das positive Verhältnis Gottes zur Menschheit von Anfang an durch seine trinitarischen Voraussetzungen gegeben, und es handelt sich in Christi Werk nur darum, das Hindernis der Gottesgemeinschaft wegzuräumen. Ist dies geschehen, dann ist das neue Verhältnis von selbst vorhanden. Aber es hat sich gezeigt, daß Hofmann auf diese Weise zu einem unklaren Dualismus zwischen Gott und der Sünde gelangt, und daß der Begriff des Zornes Gottes sein ganzes System zersprengt, sobald er in seinem ganzen Ernst erfaßt wird. Wenn Ritschl dagegen alle Beziehung zum Zorne Gottes sowohl, wie zu einem ursprünglichen Verhältnis Gottes und der Menschheit fallen läßt, so ist das von seinem positivistischen Gemeindebegriff aus nur konsequent. Inwiefern dieser Begriff selbst berechtigt ist, bleibt noch einer besonderen Erörterung vorbehalten. Dort wird auch erst das Schuldgefühl des einzelnen zur Berücksichtigung kommen können. Hier handelt es sich jedoch darum, daß Ritschl unter seinen Voraussetzungen die Lehre von Jesu Werk mit einer besonderen Wertung zu versehen vermag. Für ihn steht die Person Jesu Christi wirklich im Mittelpunkte des Systems. Seine geschichtliche Erscheinung ist ihm der „Organisationspunkt des Weltganzen" und zugleich der „erschöpfende Erkenntnisgrund" des

---

[1]) l. c. S. 543.

persönlichen Glaubens.[1]) In ihm allein offenbart sich Gott, und er allein führt uns zu Gott trotz allem, was uns von Gott trennen will. Er bringt uns Gottes positiven Zweck und eignet ihn uns zu; er übt Gottes Herrschaft, damit wir mit ihm herrschen können. Er schreckt uns nicht durch Gottes ungestillten Zorn, er beseligt uns durch seine erfüllbare Forderung. In ihm will Gott nicht Recht und Strafe, sondern allein Gehorsam und Vertrauen. Auf dieses Evangelium hat Jesus das Siegel seines Todes gedrückt, um es dadurch das unsere werden zu lassen. In seinem Sterben haben wir ihn selbst, nicht irgend etwas, das noch außer ihm Bedeutung hätte. Wenn er uns Gottes Vergebung bringt, dann müssen wir ihm glauben, denn er gibt uns damit seine Person, die aus der Gemeinschaft mit Gott ihr Recht dazu schöpft. Alles, was er tut, dient nur dazu, daß wir ihm zu Gott folgen können. Hiermit sind Hofmanns Negationen grundsätzlich überwunden. Klarheit und Einfachheit tritt anstelle seiner verworrenen Begriffe. Was Hofmann nach der einen Seite hin gewollt hat, das düstere Strafexempel durch die frohe Botschaft von Christo zu ersetzen, ist erreicht. Jesus ist wirklich der Anfänger einer neuen Menschheit, und Hofmanns Grundbegriff, die Gemeinschaft mit Gott, erhält erst jetzt einen bestimmten positiven Inhalt. Endlich aber wird die bei Hofmann nur spekulativ vermittelte Übertragung des Werkes Christi auf die Menschheit bei Ritschl durch die konkrete geschichtliche Tatsache verbürgt, daß die Frucht des Todes Jesu die Gemeinde ist.

Darum hängt für Ritschls Lehre nun alles davon ab, ob die von ihm ausgebildete Gemeindetheologie imstande ist, die mannigfaltigen Beziehungen, welche Hofmanns Deutung des Todes Jesu enthält, wirksam in sich aufzunehmen. Danach wird es sich entscheiden, ob Hofmann auch objektiv ein Recht

[1]) l. c. S. 559 f.

hat, bei seinen negativen Bestimmungen zu bleiben, oder ob sein Standpunkt durch Ritschl definitiv überwunden ist. Nach Ritschl faßt sich der Erfolg des Todes Jesu dahin zusammen: in der durch Jesu Tod begründeten Gemeinde Jesu Christi, und nur in ihr, empfängt man Vergebung der Sünden in dem Sinne, daß man trotz Schärfung des Schuldgefühls Vertrauen zu Gott gewinnt. Während Hofmann von seinem subjektiven Bewußtsein zur objektiven Sühne gelangte, endet Ritschls Positivismus bei den Wirkungen im einzelnen Subjekt. Diese Wirkungen verständlich zu machen, dient Ritschls Bild von der **Ellipse mit den beiden Brennpunkten,** denen das ethische Reich Gottes und die religiöse Erlösung oder Versöhnung vergleichbar sind.[1]) Wenn Ritschl auch diese Unterscheidung später immer mehr ausgeglichen hat, so dient es doch zur Klärung seiner Ansichten, sie vorerst beizubehalten. Dann entspricht in dem obigen Satze die Schärfung des Schuldgefühls der ethischen Idee des Reiches Gottes, dagegen die Aufhebung des Mißtrauens der religiösen Idee der Versöhnung. Nun soll nach Ritschl durch die Zugehörigkeit zur Gemeinde das Schuldgefühl verschärft werden. Das ist zunächst eine überraschende Behauptung. Denn da nach Ritschl das Schuldgefühl gleich der Schuld selbst ist[2]), lehrt Ritschl somit, daß der Mensch durch den christlichen Glauben erst recht mit seiner Schuld beschwert, statt von ihr befreit wird. Von seinem Ethizismus aus ist diese Lehre jedoch durchaus verständlich. Denn das rein sittliche Bewußtsein kann und darf das Schuldgefühl nie verlieren, da es sonst zur Selbstauflösung kommt. Andrerseits aber dient diese Auffassung als notwendiges Gegengewicht gegen den Positivismus, so daß die in der Gemeinde vorhandene Sündenvergebung die sittliche Aufgabe nicht gefährdet. Außerdem kommt auf diese Weise das Moment

---

[1]) R. u. V. 1. Aufl. III, S. 6.
[2]) R. u. V. 3. Aufl. III, § 11.

der Buße, welche Ritschl als Bedingung des Glaubens wegfallen läßt, in der Folge des Glaubens zur Geltung. Während nach Hofmann durch Jesu Tod die Sünde aus dem Verhältnis zu Gott entfernt wird, ist nach Ritschl der Erfolg des Werkes Christi, daß das Schuldbewußtsein in das Verhältnis zu Gott aufgenommen wird. Dieser Unterschied bedingt den eminent praktischen Charakter der Ritschl'schen Theologie, den sie vor Hofmann voraus hat. Für Hofmann hat die Sünde nur die Bedeutung einer allgemeinen Macht. Jesus hat diese Macht gebrochen und hat damit einen ebenso allgemeinen neuen Anfang gesetzt. Damit ist ohne weiteres die Rechtfertigung über die Menschheit gebracht, und das ist zugleich ihre Versöhnung mit Gott. Die ganze Menschheit ist gleichsam wiedergeboren, und so folgt die Wiedergeburt und Heiligung des einzelnen daraus mit einer Art von Naturgemäßheit. Die Bedingung dafür ist nur die Zugehörigkeit zur Gemeinde. Denn in dem einzelnen wird ja die Sünde nicht magisch aufgehoben; er bleibt ein Sünder. Die Frage Collenbuschs und Menkens nach der effektiven Entsündigung verliert bei Hofmann das Bedenkliche, indem sie auf die Gemeinde übertragen wird. In der Gemeinde ist der neue Anfang gesetzt, die „Quelle aller Schuld", die Sünde, zum Versiegen gebracht, und der einzelne hat daran nur teil, sofern er sich der Gemeinde zurechnet. Aber damit wird von ihm keine besondere Leistung verlangt. Es ist das Natürliche, daß er zu ihr gehört, und in ihr ist sein alter Mensch grundsätzlich überwunden. „Christ sein ist ihm näher als Mensch sein!" Die Sünde ist nur noch ein „Naturwollen", sein „eigenstes Wesen" ist christlich geworden.[1]) Damit tritt er aber nicht in Gegensatz zu seinem menschlichen Wesen. Vielmehr er braucht sich darauf nur recht zu besinnen, um zugleich christ-

[1]) cf. Hofmanns Ethik S. 100.

lich zu sein. Denn er gehört zur Gemeinde und zur Kirche, weil er zur Menschheit gehört.[1] Wie wenig in diesem Zusammenhange die Schuld einen Platz findet, ist schon oben bei der Wiedergabe des Lehrganzen deutlich gemacht, indem die betreffenden späteren Einfügungen dem Grundentwurf, welcher für Hofmann doch bis zuletzt maßgebend geblieben ist, an die Seite gestellt wurden.[2] Demgegenüber ist nun bei Ritschl das persönliche Christentum theologisches Problem. So gewiß er vom Gemeindeglauben ausgeht, so gewiß will er doch nach dem Vorbilde Schleiermachers zum subjektiven Glaubensleben gelangen und ein klares Verhältnis zu ihm gewinnen. Dabei wird ihm die Sünde aus einer allgemeinen Macht zur persönlichen Schuld. Sie ist aktiver und habitueller Widerspruch gegen Gott[3]) und darum Trennung von ihm. Sie zerstört das Vertrauen und untergräbt den Glauben. Sie beherrscht den Menschen so, daß Gott in ihm keinerlei Grund zur Vergebung findet. So muß seine Vergebung ein synthetisches Urteil sein, das von der Analyse der menschlichen Beschaffenheit ganz absieht[4]). Sie geschieht allein um Christi willen, doch nicht so, daß Gott die Zugehörigkeit zu Christo anrechnet, sondern so, daß Christi Zugehörigkeit zu Gott den einzigen Grund der Rechtfertigung bildet.[5]) Wenn Ritschl unter diesen Voraussetzungen zu dem Schlusse kommt, daß Gott die Sünde als Unwissenheit beurteilt[6]), so will das von Hofmanns Verfahren aus, nämlich als Gegensatz zu diesem, verständlich gemacht sein. Hofmann gewann von dem Verhalten Gottes zur Sünde Adams und überhaupt von dem vorchristlichen Verhältnis her den Maßstab für das christliche, indem er die Sünde als „vergebbar“ von Gott zugelassen sein ließ. Ritschl aber behandelt Christum als Erkenntnisgrund der Sünde, und

---

[1]) l. c. S. 18. [2]) cf. oben besonders Seite 55.
[3]) R. u. V. III, S. 357. [4]) l. c. § 16. [5]) l. c. S. 516.
[6]) l. c. § 43.

nur im Vergleich mit seinem wertvollen Tun [1]), nur um seinetwillen [2]) läßt Gott in seinem Urteil Milde walten. Dabei soll durchaus bestehen bleiben, daß die Sünde als Feindschaft gegen Gott das Friedensverhältnis der Menschen zu Gott ausschließt. [3]) Dagegen in der Lehre von den subjektiven Folgen der Rechtfertigung findet Ritschl wieder bei Hofmann einen Anknüpfungspunkt. Er hebt es als ein Verdienst Hofmanns hervor [4]), daß dieser den religiösen Funktionen in seinem Lehrganzen einen Ort einräumt, indem er die Freiheit in Liebe und Demut gegen Gott, die Seligkeit und Dankbarkeit als Betätigungen des neuen christlichen Lebens aufstellt. [5]) Aber diese Beziehungen sind von Hofmann nicht weiter ausgebildet worden. Ritschl erst bringt sie im Anschluß an die Reformatoren und die Bekenntnisschriften zur umfassenden Geltung. Sie werden zu konstitutiven Faktoren seiner Theologie. Denn nach Ritschl wird die individuelle Heilsgewißheit, also der Erfolg des Todes Jesu für den einzelnen, „in dem Vertrauen auf Gott in allen Lagen des Lebens, insbesondere in der Geduld, von dem erlebt, welcher sich durch seinen Glauben an Christus in die Gemeinde der Gläubigen einreiht.“ [6]) Andrerseits macht es Ritschl den Reformatoren sowohl wie Hofmann zum Vorwurf, daß sie aus dem Glauben an die Versöhnung ohne weiteres die guten Werke herleiten [7]). Vielmehr führe hier die biblische Theologie zu der Antinomie, daß der Glaube zwar einerseits das göttliche Urteil der Rechtfertigung ohne Rücksicht auf die Werke aneigne, daß aber daneben der Glaube als sittliches Verhalten von Gott für Gerechtigkeit geachtet werde. [8]) Diese Antinomie

---

[1]) De ira dei cf. oben S. 75. [2]) R. u. V. III, § 40 u. 43.
[3]) l. c. S. 359. [4]) R. u. V. III, S. 181. [5]) cf. oben Seite 44.
[6]) R. u. V. III, S. 183.
[7]) Rez. v. Hs. Ethik, Th. Lit.-Ztg. 1878 Sp. 514.
[8]) R. u. V. I, S. 623.

sei folgendermaßen zu lösen: **die guten Werke haben ihr Motiv nicht an der Sündenvergebung,** sondern an dem überweltlichen Endzweck des Reiches Gottes; jedoch die mit diesem Endzweck unmittelbar erfahrene sittliche Freiheit ist der religiösen Freiheit über die Welt gleichartig, da sie wie diese durch sich selbst ewiges Leben vermittelt.[1]) Diese Lösung verfolgt den ausgesprochenen Zweck, die von Hofmann akzeptierte Kombination der Reformatoren zu überbieten.[2]) — Allerdings hat Ritschl damit etwas ganz anderes gesagt, als Hofmann und die Reformatoren wollen, und das Resultat, zu welchem er hier kommt, ist für sein Verständnis des Todes Christi von ausschlaggebender Bedeutung. Daß der Glaube sich im Handeln zu erproben hat, ist die gemeinsame biblisch begründete Voraussetzung. Aber über das Verhältnis beider gehen die Meinungen auseinander. Für Luther ist es ebenso unmöglich, Werk und Glauben zu scheiden, wie Brennen und Leuchten vom Feuer nicht geschieden werden kann.[3]) In analogem Sinne läßt sich für Hofmann das Handeln Gottes nicht von dem Handeln des Menschen trennen.[4]) Ritschl will gleichfalls die Idee der Versöhnung an den subjektiven Selbsttätigkeiten analysieren. Aber er kennt zwei gänzlich getrennte Arten des Handelns, das religiöse Handeln im Vertrauen auf Gott und das sittliche Handeln nach Gottes Zweck. Das letztere steht nach seiner Aussage in gar keiner direkten Beziehung zur Versöhnung, also weder zum religiösen Begriff der Sünde, noch zur religiösen Überwindung derselben. So großen Wert es auch für Ritschl und für seine Schätzung der Person Christi hat, er will es aus dem religiösen Verhältnis zu Gott, um welches es sich hier allein handelt, prinzipiell ausgeschieden wissen, da es in sich selbst begründet bleiben soll. Dadurch wird es begreiflich, daß er die Begriffe des göttlichen

[1]) R. u. V. III, S. 503 f. [2]) R. u. V. III, S. 482.
[3]) Vorrede 3. Brief an die Römer. [4]) Schriftbeweis I, S. 14.

Gesetzes, der göttlichen Gerechtigkeit, die Sühne und das Gericht Gottes aus der Versöhnungslehre ohne weiteres eliminiert. Denn alle diese Begriffe setzen die von ihm aufgelöste Beziehung auf das sittliche Bewußtsein voraus. Was dann noch übrig bleibt, ist das Vertrauen des aktiven Vorsehungsglaubens, und die Versöhnung mit Gott wird nach Schleiermachers Vorgang auf die „Versöhnung mit dem von Gott geleiteten Weltlauf" [1]) reduziert. Unter diesem Gesichtspnnkt erhält der Tod Jesu allerdings seine besondere Bedeutung, und zwar in erster Linie für Jesum selbst. Er hat den Tod nicht gefürchtet, nicht den Untergang seines Werkes in ihm gesehen. Er war der festen Zuversicht, daß Gott gerade durch den Tod sein Werk zum Ziele bringen werde. Und Gott hat es getan. Die Gemeinde hat Jesu Erbe angetreten, und er selbst konnte sie am Vorabend seines Todes dazu einsetzen. Nun kann sich in der Gemeinde im Blick auf seine Treue bis zum Tode immer wieder das Bewußtsein entzünden, daß Gott uns treu ist, daß wir ihm vertrauen dürfen in allen Lebenslagen, daß seine Liebe größer ist als alles, was uns von ihr trennt. Nun hat die Sündenvergebung überhaupt keinen negativen Sinn. Die sittliche Schuld als solche bleibt, nur ihr von Gottes Liebe trennender Charakter wird aufgehoben, und dadurch verschärft sich das Schuldgefühl, da sich der Kontrast zwischen der eigenen Unwürdigkeit und der Würdigung durch Gott um so mehr fühlbar macht. Daß dadurch das sittliche Empfinden korrumpiert würde, ist darum nicht zu befürchten, weil der sittliche Wille ja für sich in Gottes Endzweck begründet ist. Daß dagegen Gottes Liebe zu etwas Selbstverständlichem herabgewürdigt wird, ist durch die Bedingung ausgeschlossen, an welche Gott die Zulassung zu seiner Gemeinschaft geknüpft hat, die Zugehörigkeit zur positiv geschichtlichen

[1]) Von Ritschl selbst geprägter Ausdruck, cf. Gesch. des Pietismus I, S. 574.

Gemeinde Christi. Wird aber gefragt, worin diese Zugehörigkeit besteht, dann weist Ritschl auf die Teilnahme an dem gemeinsamen sittlichen Endzweck, der von Christus der Gemeinde eingestiftet ist. So fällt die Entscheidung schließlich doch dem sittlichen Handeln zu, wie andrerseits durch die wirksam gewordene Versöhnung die Bahn frei gemacht wird für die Erfüllung des sittlichen Berufs, welcher sich dann mit dem Versöhnungsglauben zu dem höchsten Gut des ewigen Lebens verbindet. — So weiß Ritschl die sittliche Bestimmtheit des Christentums energisch zu wahren und zugleich einen lange vernachlässigten echt religiösen Gedanken zu kraftvoller Durchführung zu bringen. In beidem bleibt Hofmann ganz hinter ihm zurück.

2. Der Rückschritt in der Position Ritschls.

Aber andrerseits, wenn Ritschl hier nicht mehr zu sagen weiß, dann ist das innerste Anliegen der Hofmannschen Theologie, wie des christlichen Bewußtseins überhaupt, beiseite gesetzt, und Herrmann[1]) kann Ritschl mit Recht vorwerfen, er habe „den Unwillen der tief verwundeten Religion" herausgefordert. Denn dem Glauben kommt es weder auf die Erhöhung des Selbstgefühls, noch auf die Versöhnung mit dem Weltlauf an, sondern er will über alles hinaus zu seinem Gott gelangen, auch wenn sein Selbst verschmachtet und ihm die Welt verloren geht.[2]) Gewiß handelt es sich auch für Ritschl um Gott selbst; er will nicht bloß Gottes Wirkungen, sondern in ihnen die Ursache haben. Das geht aus seiner Erkenntnistheorie unzweideutig hervor. Aber schon bei dieser war als das Entscheidende die „Kontinuität des Selbstgefühls" festgestellt[3]); Gott geht in unser Selbst auf, statt daß Gott an unsre Stelle tritt und uns von unserm Selbst erlöst. Mochte

[1]) cf. Kultur der Gegenwart, Teil I, Abt. 4. S. 615 f.

[2]) Psalm 73, 23—28. [3]) cf. oben Seite 50.

Hofmann seine Menschheitstheologie noch so anthropozentrisch gestalten, die Voraussetzung blieb immer, daß der Mensch über sich hinaus in Gott gegründet ist. Wenn Hofmann die Versöhnung auf die Sühne zurückführt, dann soll die Sühne ein Hindernis beseitigen, durch welches Gott um seiner selbst willen von den sündigen Menschen getrennt ist. Die Menschen bedürfen keiner Sühne; Gott aber will sie für sich haben, weil er mehr ist als der Mensch. Für Ritschl dagegen liegt das Hindernis im Menschen; damit der Mensch sich seine Gefühle rein und unverletzt bewahren kann, stiftet Gott ein neues Verhältnis, durch welches dem Menschen ein neues Verhalten zu Gott ermöglicht wird. Es ist also eine nur **äußerliche Übereinstimmung**, wenn für Ritschl wie für Hofmann der bis in den Tod vollendete Berufsgehorsam Christi die Gemeinde der Versöhnung hervorruft. Hofmann gelangt über die Gemeinde hinaus zu dem persönlichen Christus; darum leitet er auch die Gründung der Gemeinde nicht unmittelbar von Jesu Tod, sondern von einer selbständigen Tat des Erhöhten, von der Ausgießung seines Geistes, her. Hierin hat Hofmann das unzweideutige Zeugnis der Schrift für sich[1]), während es Ritschl schwer werden möchte, das Verhalten des Jüngerkreises unmittelbar nach Jesu Tode oder den Einzelglauben der Jünger von Emmaus[2]) auf das Vorhandensein der weltbeherrschenden Gemeinde Christi zu deuten. So findet Ritschls Versöhnungslehre nicht nur an der Erkenntnistheorie, sondern zugleich an der geschichtlichen Tatsache ihre Schranke. Vor allem aber vermag sie Ritschls eigenes Ziel, die Lösung der Antinomie zwischen Schuldbewußtsein und Vertrauen, nicht zu erreichen. Das Schuldbewußtsein ist immer ein absolutes. Es kann nur dadurch überwunden werden, daß es in seiner Absolutheit

---

[1]) cf. besonders Apostelgeschichte 1—2. [2]) cf. Lukas 24, 19—24, und die Furcht hinter verschlossenen Türen Joh. 20, 19.

anerkannt, nicht dadurch, daß es im Glauben übersprungen wird. Hofmann stellte seine Versöhnungslehre auf, um die unwandelbare Einheit Gottes zu wahren, die sich im Gewissen bezeugt[1]). Ritschl kommt schließlich darauf hinaus, das Gewissen für das religiöse Verhältnis zu Gott gänzlich auszuschalten. So reißt er die Einheit Gottes auseinander. Denn gerade wenn man, wie er, die sittlich-persönliche Seite der Schuld so ernstlich zur Geltung bringt, muß man sie erst recht für das religiöse Verhältnis als Sache des einzelnen behandeln und kann ihr dadurch kein Äquivalent bieten, daß man die Gemeinde als ideelle Mittlerin der Sündenvergebung dazwischen schiebt. Was also bei Hofmann die einfache Konsequenz seiner naturhaften Grundanschauung ist, das kann bei der durch Ritschl erreichten sittlichen Vertiefung folgerichtig nicht mehr bestehen. Dieser Schluß ist um so berechtigter, als selbst für Hofmann die Gemeinde nur eine „sachliche" Vermittlung bleibt, und Ritschl darauf erwidern muß, daß sie stets durch Personen repräsentiert sei![2]) Wenn aber Ritschl es Hofmann zum Vorwurf macht, daß er es an den nötigen Definitionen fehlen lasse, so sucht man ebenso bei Ritschls Gemeindebegriff vergeblich nach einer einwandfreien Bestimmung. Die Gemeinde soll nicht die empirisch gegenwärtige Kirche sein. Ritschl lehnt diese Auffassung als die katholische ab. Die Gemeinde soll auch nicht auf den von Jesus gesammelten Jüngerkreis zurückgeführt werden; denn Jesus knüpft ihre Existenz an seinen Tod. Sie ist also ein nach Jesu Tod entstandenes ideales Gebilde. Diese ideale Gemeinde findet der einzelne schon vor; sie erzieht ihn und gibt ihm Teil an ihren Gütern, so wie nach allgemeiner Erfahrung „jeder geistige Erwerb durch die unmeßbare **Wechselwirkung** der Freiheit des einzelnen mit den anregenden oder leitenden Eindrücken aus der Gemein-

---

[1]) cf. oben Seite 74 f.

[2]) cf. oben Seite 34 u. 40.

schaft mit den anderen hervorgebracht wird." [1]) Aber damit ist die Selbständigkeit des einzelnen eben vorausgesetzt. Solange er nur pädagogisch der Gemeinschaft untersteht, ist er nicht vollberechtigtes Glied. Sobald er aber mündig ist, tritt er der Gemeinschaft zugleich als Person gegenüber mit dem Recht, sich frei für oder gegen sie zu entscheiden; die Gemeinschaft wird für ihn jetzt ebensosehr Ziel als Voraussetzung. Nur so kann eine Wechselwirkung eintreten, nur so kann die Person als ein Ganzes für sich gewürdigt werden. Wenn aber Ritschl in seiner Kritik an Hofmann darauf hinweist, [2]) daß in der Natur das Ganze den Teilen logisch vorhergehe, dann wird sein eigenes Prinzip der Unterscheidung von Natur und Geist durchbrochen, wie er überhaupt in Gefahr gerät, wieder in den naturhaften Gemeindebegriff Hofmanns zurückzufallen. — Mit diesem Resultat ist es auch gegeben, daß der persönliche Vorsehungsglaube nicht das Erzeugnis des Gemeindeglaubens sein kann. In ihm steht der einzelne seinem Gott ganz für sich allein gegenüber, da die Lebensführung bei einem jeden eine besondere, individuell bedingte ist. So kann er nicht ein für allemal vorhanden sein, sondern er muß in stetem Kampf immer neu errungen werden, wenn er nicht zur Leichtfertigkeit oder zum Stoizismus werden soll. Denn das natürliche Leben fordert auch von dem Christen sein Recht. Darum läßt Hofmann die Weltheherrschung des Glaubens von der Trauer um Sünde, Tod und Leiden und wie Collenbusch von dem stillen „Verlangen nach dem Besseren" begleitet sein. Statt daß der Vorsehungsglaube das Heil selber wäre, dient er vielmehr nach Gottes Ordnung zur Nötigung, ein Heil zu suchen, das über die unendlichen Rätsel und Schwankungen des Weltlaufs hinaus liegt, so gewiß er auch andrersetis dem in Gott begründeten Heilsglauben ein Mittel zur Bewäh-

[1]) R. u. V. III, S. 557 f.

[2]) Allgemeine Kirchenzeitung 1858. Nr. 12 Sp. 357.

rung ist. Vor allem aber einem schuldbeladenen Gewissen zuzumuten, daß es sich an dem Weltlauf wieder aufrichte, ist eine psychologische Gewaltsamkeit, und wenn die ganze Gemeinde dieses Ziel verbürgt, wird sich der einzelne um so mehr von ihr getrennt fühlen. Nur wenn, wie Hofmann lehrt, die von Gott und für Gott gegebene Sühne das Schuldbewußtsein durch Bejahung überwunden hat, kann die Weltanschauungsfrage zu einer Lösung kommen, indem ein über ihr gelegener Standpunkt gewonnen wird. — Mag endlich Hofmanns Ethik an sittlichem Wert den entsprechenden Gedanken Ritschls nachstehen, so vertritt sie doch in ihrer Einheit mit dem religiösen Glauben gegen Ritschl das eigentlich religiöse Interesse. Daß bei Ritschl diese Einheit wirklich fehlt, bedarf noch eines besonderen Nachweises. Denn sein Bild von der einen Ellipse mit den zwei Zentren läßt sich allerdings auch so verstehen, daß das religiöse und das sittliche Moment sich wechselseitig bedingen, und ihre Einheit in der gemeinsamen Beziehung auf den christlichen Gottesbegriff finden. In diesem Sinne ist Ritschl z. B. von Th. Häring [1]) ausgelegt und verteidigt worden. Ist das die wahre Meinung, dann muß unbedingt gefordert werden, daß die gemeinsame Beziehung zwischen Religion und Sittlichkeit in der Lehre von Jesu Kreuz zum vollendeten Ausdruck kommt. Dieser Forderung trägt Häring, durchdrungen von ihrer Notwendigkeit, in umfassender Weise Rechnung. Er erkennt in Jesu Kreuz die Verwirklichung der Absicht Gottes, den Schuldigen zu zeigen, welcher Ernst es Gott mit der Verurteilung der Sünde ist. [2]) Aber wie wenig Häring damit die Gedanken Ritschls trifft, zeigt die Tatsache, daß Ritschl eine derartige „Verbesserung seiner Lehrweise“ als pietistische Sentimentalität verspottet und energisch zurückgewiesen hat. [3]) So kann kein Zweifel darüber sein, daß

[1]) Zu Ritschls Versöhnungslehre. Zürich 1888.
[2]) l. c. S. 39. [3]) R. u. V. III, S. 521 ff.

Ritschl grundsätzlich das sittliche Handeln aus der Bedingtheit durch die Versöhnung gelöst wissen will. Er nimmt dem Ringen der Reformatoren um Befreiung vom bösen Gewissen seine fundamentale Bedeutung.[1]) Er läßt den Apostel, der die Bekämpfung des alttestamentlichen Satzes *ὁ ποιήσας αὐτὰ ζήσεται* zu seiner Lebensaufgabe gemacht hat, einer apokryphen Beurteilung des mosaischen Gesetzes verfallen[2]), und das Schriftwort Epheser 2, 10, das die Christen *κτισθέντες ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς* nennt, wird auf diese Weise nicht bloß zu einer unpaulinischen[3]), sondern direkt zu einer unchristlichen Behauptung.

Mit diesem Resultate Ritschls ist die von Collenbusch ausgegangene Gedankenreihe nach der einen Seite hin zu ihrer äußersten Konsequenz gebracht. Im Gegensatz zur objektiven Heilslehre der Orthodoxie hat der Subjektivismus die Tatsache des Todes Jesu aus ihrer zentralen Stellung verdrängt. Zugleich damit sind die Objektivitäten, welche in Collenbuschs Begriff der Gerechtigkeit und in Hofmanns Sühnebegriff festgehalten waren, eliminiert. Andrerseits hat sich Ritschls objektiver Gemeindebegriff in der Folge seines Ethizismus als unhaltbar erwiesen. Damit würde die letzte Beziehung zum Tode Jesu fallen. Die Voraussetzung dieser Beziehung, der exegetische Nachweis Ritschls, daß im Neuen Testament „als Korrelat aller an den Opfertod Christi geknüpften Wirkungen die Gemeinde und niemals der einzelne Gläubige als solcher gedacht ist"[4]), ist durch die exegetischen Untersuchungen von Kähler[5]), Pfleiderer[6]) und Weiffenbach[7])

---

[1]) R. u. V. III, § 7 u. § 53.
[2]) R. u. V. III, S. 449 cf. II, S. 248. [3]) R. u. V. II, S. 292.
[4]) R. u. V. II, S. 217.
[5]) Zur Lehre von der Versöhnung S. 51 ff.
[6]) Die Ritschl'sche Theologie S. 71 ff.
[7]) Gemeinderechtfertigung oder Individualrechtfertigung, Denkschrift des ev. Prediger-Seminars zu Friedberg, 1887. Herausgeg. von Diegel.

widerlegt. Dieses Ergebnis bedingt die Notwendigkeit, in der Lehre von der Heilsbedeutung des Todes Jesu von Ritschl wieder auf Hofmann zurückzugehen.

3. Die gegenseitige Ergänzung.

Aber auf der andern Seite ist nun hervorzuheben, daß durch Ritschls negatives Resultat die von ihm erarbeiteten positiven Gesichtspunkte, welche im Laufe der Erörterung gegen Hofmann geltend gemacht wurden, nicht aufgehoben sind. Muß von Hofmann gesagt werden, daß sein systematisches Prinzip den Reichtum seiner theologischen Gedanken beengt, so ist Ritschls theologisches Prinzip „unendlich viel reicher, als sein System". Ritschls objektiver Ausgangspunkt, seine Einführung des subjektiven Schuldbewußtseins und vor allem andern seine unmittelbar aus dem Evangelium geschöpfte positive Anschauung von der Person Jesu Christi in ihrer weltbeherrschenden Größe gewähren die Aussicht, das von Hofmann gestellte Sühneproblem zu vertiefen und dadurch seiner Unklarheiten zu entheben. Soll aber dieses Problem einer Lösung entgegengeführt werden, dann wird sowohl Collenbuschs Grundbegriff der göttlichen Gerechtigkeit, wie auch ein von Hofmann und Ritschl vernachlässigter Hauptgedanke Schleiermachers herangezogen werden müssen. Dabei ist Ritschls Grundsatz, alle Aussagen statt an den Bekenntnisschriften, am Alten und Neuen Testamente zu normieren, zum leitenden Gesichtspunkte zu machen. — Hofmanns und Ritschls exegetische Arbeiten haben bewiesen, daß Collenbuschs Ablehnung der Kirchenlehre insofern berechtigt gewesen ist, als der bekenntnismäßige Gedanke des reconciliare nobis patrem[1]) die Probe an der Schrift nicht besteht. Wenn sie dabei zu dem entgegengesetzten Resultat kommen, daß der Tod Jesu

[1]) cf. z. B. Conf. Aug. Art. IV.

den Charakter eines Strafleidens überhaupt nicht besitzt, so ist das durchaus verständlich, da sie immer nur gegen den Gedanken einer rein rechtlichen Vergeltungsstrafe opponieren, welcher die persönliche Freiheit ignoriert. Sie haben den Beweis erbracht, daß die persönliche Freiheit des Sterbens Jesu zum grundlegenden Moment seiner Heilstat gemacht werden muß. Aber es fragt sich, ob dieses Moment von ihnen auch wirklich ernsthaft herausgearbeitet worden ist. Jedenfalls vermag ihm Ritschl durch seinen Positivismus nach der persönlichen Seite hin viel besser gerecht zu werden als Hofmann. Dieser steht noch so sehr unter dem Einfluß von Collenbuschs kenotischer Christologie, daß für ihn schließlich der transszendentale Akt der Menschwerdung über Jesu Heilswerk entscheidet: Indem Jesus die menschliche Natur annimmt, verwickelt er sich in den Widerspruch, dessen Lösung sich mit einer gewissen Naturnotwendigkeit bis zu seinem Tode hin vollzieht; die persönliche Freiheit ist dabei nur die Projektion des einen vorgeschichtlichen Willensentschlusses, der sich nun in der Geschichte notwendigerweise realisiert. Dieser naturhaften Auffassung stellt Ritschl den vollen Persönlichkeitsbegriff gegenüber: Jesu persönliches geschichtliches Leben in Geduld und Treue wird das einzig Wertvolle für unser Heil. Aber andrerseits ist Ritschls Betonung des Persönlichen mit einer starken Einschränkung des Freiheitsbegriffes verbunden. Die religiöse Freiheit ist nach Ritschl im Grunde nur Unterwerfung. Ritschl verwehrt es dem Christen, ein Bittgebet im Vollsinne von Lukas 18, 1—8, vergl. 11, 5—13 zu sprechen. Der Christ vermag in keiner Weise vor Gott auf sein eignes Geschick einzuwirken; er hat es nur hinzunehmen, wie Gottes Hand es gibt. Die Wechselseitigkeit der Gottesgemeinschaft wird als unterchristlich abgelehnt. So hat Jesus sich dem Todesschicksal nur zu unterwerfen; es bleibt ihm keine andere Wahl. Daß Jesus sterben muß, wird Ritschl gar nicht zum

Problem. Die Evangelien geben uns ein anderes Bild. Sie lassen weder positivistisch Jesum dem allgemeinen Menschenschicksal ohne weiteres unterworfen sein, noch leiten sie spekulativ den Tod Jesu aus einem vorzeitlichen Willensentschluß ab. Nach Matthäus 26, 53, Markus 14, 49, Lukas 22, 42 und Johannes 18, 1–11 hat Jesus einen Willen und eine Macht, die ihm die Möglichkeit gegeben hätten, dem Tode siegreich Trotz zu bieten. Daß er es nicht tut, ist seine besondere *ἐξουσία*, und er kann von sich im Vollsinn sagen, *οὐδεὶς αἴρει τὴν ψυχὴν ἀπ' ἐμοῦ, ἀλλ' ἐγὼ τίθημι αὐτὴν ἀπ' ἐμαυτοῦ.*[1]) Nur so wird der furchtbare Ernst von Gethsemane verständlich, und nur so ist es möglich, daß dem Sündlosen das Leiden ernsthaft zur Versuchung wird.[2])

Auf diese Weise kommt aber auch das Problem des Strafleidens zu einer Lösung, und es wird klar, warum Ritschl sowohl wie Hofmann von ihren Voraussetzungen aus zu einer gänzlichen Ablehnung desselben gelangen müssen. Wenn Jesus sich dem Tode nicht entziehen kann, dann ist es ausgeschlossen, daß er für ihn, den Unschuldigen, eine Strafe ist. Nur den Schuldigen trifft die Strafe so, daß er sich ihr nicht entziehen kann, und sie ist bei ihm notwendigerweise unabhängig davon, ob sie freiwillig anerkannt wird oder nicht. Den Unschuldigen aber kann die Strafe nur so treffen, daß sie immer seine eigne freie Tat bleibt, die von seinem persönlichen freien Zusammenschluß mit den Sündern abhängt, und die er, wenn er wollte, jederzeit mit Recht von sich abweisen könnte. Damit wird also die von Hofmann und Ritschl postulierte persönliche Freiheit nicht aufgelöst, sondern vielmehr erst erreicht.

---

[1]) Johannes 10, 18 cf. 17.

[2]) Hebräer 4, 15.

Hofmann selbst hat den schlagenden exegetischen Beweis geliefert, daß Jesu Leiden eine **freiwillige Passivität** gewesen ist,[1]) und die Auseinandersetzung Ritschls mit Hofmann hat ergeben, daß ein solches Leiden nur als Zorn- oder Strafleiden denkbar ist.[2]) Damit würde man wieder zu dem Begriff der Stellvertretung kommen, den Hofmann abweist, weil er die Freiwilligkeit der Leistung Jesu ausschließe. Nun hat jedoch Hofmann seinerseits diese Position nur aufrecht erhalten können durch eine als falsch erwiesene Unterscheidung zwischen Natur und Person Jesu, und andrerseits hat Ritschl mit seiner einheitlich geistigen Auffassung Jesu den Stellvertretungsgedanken in einem neuen, persönlichen Sinne eingeführt. Nach Ritschl handelt Christus sein Leben lang aus dem in Gott gegründeten, tief innerlichen Bewußtsein heraus, daß seine Tat als seine eigene persönliche Leistung zugleich die Menschen vor Gott vertritt. Aber die Durchführung dieses großartigen Gedankens findet an Ritschls Ethizismus ihre Grenze. Jesus bleibt doch nur die in sich abgeschlossene und von den andern getrennte sittliche Einzelpersönlichkeit, die nur für sich selbst verantwortlich ist und die in ihrer Hoheit von der tiefen Not der menschlichen Seele keine Erfahrung hat. Hofmann und Collenbusch dagegen schreiben Jesu auf Grund der Schrift diese Erfahrung der Sünde wirklich zu, Hofmann zu äußerlich, Collenbusch aber so ausschließlich innerlich, daß dadurch Jesu Heiligkeit gefährdet wird. Hier tritt nun der Gedanke Schleiermachers als Vermittlung ein, daß für Jesus „der Gipfel des Leidens das **Mitgefühl** . . . mit menschlicher Schuld und Strafwürdigkeit" gewesen ist, worin er „die Sünde der Welt trug",[3]) während er für seine Person von Leiden frei gewesen wäre, „da sich

---

[1]) Siehe oben S. 65.

[2]) Siehe oben S. 93, cf. 119 ff.

[3]) Der christliche Glaube § 101, 3 (Hendel S. 92) § 104, 2 u. 4 (Hendel S. 110 u. 115).

aus seinem Dasein ohne Sünde kein Übel entwickeln konnte".[1]) Wird dieser Gedanke mit Ritschls tiefem Persönlichkeitsbegriff verbunden und so innerlich gefaßt, wie Collenbusch Jesu Verhältnis zur Sünde deutete, dann ist die Vorstellung erreicht, durch welche das Neue Testament selbst Jesu Leiden für unsre Sünden verständlich macht.[2]) Diese Konsequenz bringt in Hofmanns Grundanschauung nichts Fremdes hinein. Er, der Jesu freie Hingabe an Gott so überzeugend vertrat, hätte sich gewiß dem Gedanken der freien Hingabe an die Menschen nicht verschließen können, wenn dieser früh genug in seinen Gesichtskreis getreten wäre. Nun hat Hofmann aber Schleiermachers Einwirkungen erst spät erfahren, während Menken das Werden seiner Überzeugungen stark beeinflußt hat. Von ihm her nahm er den Begriff der menschlichen Natur Jesu, welcher bei Collenbusch die Person mit umfaßte, Hofmann selbst aber mit seinem Personbegriff in Konflikt brachte. Dieser Konflikt käme durch die entwickelte Gedankenreihe zu einer biblisch begründeten Lösung, durch welche zugleich Hofmanns exegetisches Resultat über Jesu Passion zur Anerkennung gelangte. Aber scheitert diese Auffassung nicht an Ritschls Problem der persönlichen unübertragbaren Schuld? Dazu ist zunächst zu bemerken, daß bei Ritschl ein Dissensus besteht zwischen der Wertung Jesu als Repräsentanten der Menschheit und als ethischer Persönlichkeit. Ein König, der sein Volk vertritt, ist unbeschadet seiner persönlichen Verantwortlichkeit für die Seinen mit verantwortlich. Andrerseits ist unter gleichstehenden Personen das Eintreten der einen für die andern durch persönliche Bitte oder Bürgschaft eine Tatsache, die über den reinen Ethizismus hinaus geht. Vor allem aber vermag Ritschl dem Begriff der sittlichen Verzeihung nicht gerecht zu werden. Für ihn ist gemäß seiner Erkenntnistheorie die Verzeihung gleich der Wiederanknüpfung der unterbrochenen

---

[1]) l. c. § 104, 4 (Hendel S. 115).

[2]) Cf. den Hebräerbrief, besonders 4, 15. 2, 18.

Beziehungen, unter der Voraussetzung, daß das Schuldgefühl als Unlust in der Erinnerung zurückbleibt, damit der Tatbestand nicht gefälscht wird.[1]) Aber die Verzeihung sucht auf beiden Seiten die Person selbst, und noch so viele Beziehungen vermögen das persönliche Band nicht zu ersetzen. Dadurch wird das Verhältnis zu dem Tatbestande der Schuld gerade umgekehrt, als wie es Ritschl faßt. Die Erinnerung an die vergebene Schuld ist nichts weniger als Unlust, sondern vielleicht die erhabenste Lust, die es gibt. Sonst hätte auch die Hoffnung einer ewigen Seligkeit keinen Sinn. Der Tatbestand wird aber darum nicht gefälscht, weil der Verzeihende selbst für die Schuld eintritt und sie dem Schuldigen ganz abnimmt, nicht bloß ihre Folgen aufhebt. So hat Jesus unter dem Abscheu der Gesetzeseiferer Zöllner und Sünder angenommen,[2]) so kann der Christ die Schuld eines andern wie seine eigene vor Gott bringen; so vermochte Paulus sogar zu beten, um seiner Brüder willen ἀνάθεμα εἶναι αὐτὸς ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ.[3]) Kommt aber der Christ in die Lage, verurteilen zu müssen, wo er lieber helfen möchte, so empfindet er das nicht als das höchste Recht seiner Persönlichkeit, sondern vielmehr als eine Schranke, die dem vollkommenen Offenbarer Gottes nicht gesetzt sein kann. Hier wird es vielleicht am deutlichsten, daß Jesus Christus mehr ist als ein Mensch und dennoch wahrer Mensch. In ihm hebt Gott selbst die Schuld der Menschen auf und bestätigt damit nicht das Selbstgefühl des Menschen, sondern nimmt es ihm. Dadurch allein wird ein Verhältnis Gottes und der Menschheit gestiftet, für welches, wie Hofmann lehrt, die Sünde wirklich „nicht mehr **ist**".[4]) Also ist die Sünde als Schuld gar nicht ein im Menschen „unausrottbarer Zustand" (Ritschl), sondern ein allein durch Gott aufhebbares Verhältnis (Hofmann). Dementsprechend gibt es bei Jesu

---

[1]) R. u. V. III. § 13. [2]) Luk. 7, 34. 39. [3]) Röm. 9, 3.
[4]) Schriftbew. II, 1. S. 213.

überhaupt kein sündiges Verhalten, wohl aber das engste persönliche Verhältnis zur Sünde. Jesus gibt sich nicht den sündigen Menschen als solchen hin. Dann wäre sein Leiden Weichlichkeit oder ohnmächtiges Unterliegen. Jesus gibt sich den sündigen Menschen in Beziehung auf Gott; so wird sein Leiden Gottesdienst. Darum ist es weder Verdammungsgericht, noch darf man es beziehungslos als Strafe bezeichnen, sondern es ist nach dem klassischen Ausdruck der Schrift מוּסַר שְׁלוֹמֵנוּ Strafe zu unserm Heil.[1] Damit wird der Begriff der Strafe nicht aufgelöst. Wenn der heilige Gott das Heil schafft, betätigt er damit seinen „Haß gegen die Sünde". Aber Liebe und Heiligkeit treten nicht in Gott auseinander, sondern sie sind von vornherein in Christi Offenbarung eins. Darin vertritt Hofmann[2] zweifellos die Anschauung des Neuen Testaments.[3] Aber zugleich hat Hofmann in seinem Eifer gegen die Orthodoxie die notwendige Konsequenz übersehen. Er behandelt Gottes Heiligkeit als einen von vornherein bestimmten Begriff, der nun mit der neuen Liebesoffenbarung in Christo ausgeglichen und durch sie gleichsam überwunden wird, wie auch die Sünde nur ein zu überwindendes Hindernis ist. Darum kommt er über das Naturhafte nicht ganz hinaus. Wendet man dagegen Ritschls geistig persönliche Auffassung Gottes auf Hofmanns Gottesbegriff an, dann fordert es die Einheit der geistigen Persönlichkeit, daß Gottes neue Liebesoffenbarung zugleich **eine neue Offenbarung seiner Heiligkeit** ist. Diese geschieht dadurch, daß Gott seinen heiligen Offenbarer den Tod des Sünders sterben läßt. Diesen „Gegensatz des innergöttlichen Verhältnisses" hat Hofmann, namentlich in den Schutzschriften,[4] in einer großartigen Tiefe dar=

---

[1]) Hofmann macht auf die sprachliche Untrennbarkeit dieses hebräischen Ausdrucks aufmerksam, Schriftbew. II, 1. S. 132.

[2]) Heiligkeit und Gerechtigkeit sind für H. gleichbedeutend.

[3]) Joh. 3, 16. Röm. 5, 8. [4]) l. c. III. S. 9 ff.

gestellt und damit bewiesen, daß Jesu Tod mehr ist, als die Erfüllung seines aktiven Berufsgehorsams, mehr noch, als all seine Leiden. Das hat Hofmann später noch in einem Aufsatz zum Ausdruck gebracht, welcher auch sonst seinen bisher behandelten Gedankenkreis überschreitet, in dem Aufsatz über „Das Hohepriestertum Jesu Christi und das Meßopfer der römischen Kirche".[1]) Hier finden sich die wichtigen Sätze: „Opfer bleibt . . . Jesu Tod allein, und aller Gehorsam im Leben ist nur die Zubereitung des Opfers und Priesters.[2]) — Ja was er auf Erden gelebt hat, kann nicht ein Opfer, ein Versöhnungsopfer heißen. **Nur im Tode hat Jesus sich Gott zu eigen gegeben."**[3]) Diese Sätze eröffnen die Möglichkeit, die von Ritschl vollzogene und durch Hofmann angebahnte Auflösung des Opferbegriffs auf Grund von Hofmanns eigenen Worten zu widerlegen. So sehr Hofmann und Ritschl damit recht hatten, daß der biblische Opferbegriff keine Beziehung zu einer placatio dei, sondern die göttliche Gnade zur Voraussetzung hat, so wenig kann doch die Bedeutung von Jesu Opfertod für **Gott** in seinem aktiven Gehorsam aufgehen. Denn im Neuen Testament wird Jesus mit dem Opfer**tier** verglichen,[4]) und wenn im allgemeinen eine Sache zum Bilde für eine Person gemacht wird, dann ist die persönliche Freiheit die einfache Voraussetzung, also nie das Gegenstück der Sache selbst. Wie klar das Neue Testament hier unterscheidet, zeigt der Hebräerbrief, als dessen Lebendigwerden man gerade Ritschls Theologie bezeichnet hat.[5]) Gewiß tritt hier das Moment der freien Tat Jesu groß und stark hervor; aber die Folge davon ist, daß neben dem Opfer der Hohepriester erscheint und erst

---

[1]) Vermischte Aufsätze von Prof. v. Hofmann, herausgegeben von Schmid, Erlangen 1878.

[2]) l. c. S. 290. [3]) l. c. S. 321.

[4]) 1. Kor. 5, 7 *τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός* Joh. 1, 29 *ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ.* Cf. 1. Petr. 1, 19.

[5]) Häring, Zu Ritschls Versöhnungslehre, Zürich 1888.

beide Begriffe zusammen den einheitlichen Akt der Freiheit darstellen. So ist der Sinn des Opfers von dem Opfertiere herzuleiten und bezeichnet die absolute Passivität. Auf die Person übertragen, wird daraus die freiwillige Unterwerfung unter Gottes Todesurteil in völligem Verzicht auf die Selbstbejahung der Persönlichkeit.[1]) Nicht damit ist Jesu Werk in seinem Tod vollbracht, daß er nun wie jeder andere seine Pflicht getan und ruhig sterben kann, sondern der Tod selbst ist seine Tat, weil er in ihm „sich Gott zu eigen gibt". Wenn die Menschen ihren Heiland kreuzigen, wenn der Sohn Gottes um der Sünde willen das freiwillig an sich geschehen läßt, wenn das Heil der Welt ein Fluch wird — dann ist Gottes Stunde gekommen, dann hat Gott Recht bekommen und die Sünde Unrecht, dann ist die Menschheit **mit** ihrer Sünde zu Gott gebracht,[2]) und das ist die Versöhnung. Es bedarf keiner besonderen positiven Wirkung; wenn Gott recht hat, ist sein Heil schon da,[3]) denn Gott will von Ewigkeit her nur das Heil.[4]) So ist die Auferweckung des Heilandes durch Gott für ihn nur die vorausgewußte Folge seines Sterbens für Gott.[5]) Aber von den Menschen aus gesehen bleibt seine Auferstehung die einzige Vergewisserung des Heils.[6]) Denn Jesu Tod gibt den Menschen Unrecht um Gottes willen; seine Auferweckung erst gibt ihnen Recht um Christi willen.[7]) So führt die biblische Deutung des Hofmannschen Gedankens auf Collenbuschs Gerechtigkeitsbegriff zurück. Aber die Gerechtigkeit ist

---

[1]) Cf. Ritschl, R. u. V. III. S. 449: Die Einrechnung des aktiven Gehorsams in das priesterliche Geschäft zugunsten der andern stützt sich auf **keine direkte Erklärung im Neuen Testament.** Dagegen erklärt Ritschl unmittelbar darauf (S. 449) das direkte Wort des Neuen Testaments, Gal. 3, 13, für apokryph und nicht theologisch maßgebend.

[2]) 1. Petr. 2, 24; 2. Kor. 5, 21. Gal. 3, 13.

[3]) Röm. 3, 26. 1. Joh. 1, 9.

[4]) Ephes. 1. cf. Hofmanns trinitarische Grundlage.

[5]) Matth. 16, 21. [6]) 1. Kor. 15, 17.

[7]) Röm. 4, 25. Apg. 3, 15 u. a. Cf. Hofmann, Lehrganzes S. 48.

nun nicht mehr eine über Gott gesetzte Norm, sondern wie Ritschl will, das dem Wesen Gottes entsprechende, in sich normale Verhalten, welches die Einheit von Heiligkeit und Liebe darstellt.

Hofmann sowohl wie Ritschl liegt alles daran, die Versöhnung weder als etwas Selbstverständliches, noch als etwas Gott Abgerungenes, sondern als die freie Tat des gnädigen Gottes darzustellen. Zur Erreichung dieses Zieles weisen sie, unter Ablehnung einer allgemeinen Begründung durch Vernunft oder Recht, auf die Geschichte. Sie haben die Theologie vor die auf die Schrift gestützte Aufgabe gestellt, allein in der geschichtlichen Offenbarung Gottes in Christo die Lehre von der Versöhnung zu begründen. Die Durchführung dieser Aufgabe scheitert bei Hofmann daran, daß er durch die Verquickung mit der trinitarischen Spekulation die Freiheit Gottes über der Menschheit nicht zu sichern vermag. Ritschl gerät in den entgegengesetzten Fehler, indem er durch positivistische Überspannung des historischen Prinzips die Tatsache der christlichen Offenbarung von der Gesamtgeschichte der Menschheit, wie von dem Glauben des einzelnen isoliert und mit einem unlebendigen abstrakten Gottesbegriff verbindet.

Es ist bezeichnend für Ritschls Verhältnis zu Hofmann, daß sich bei ihm trotz seiner sonst so leidenschaftlichen Bekämpfung der Metaphysik nie ein scharfes Wort gegen Hofmanns metaphysische Voraussetzungen findet. Der Grund dafür liegt in der unbedingten Achtung, welche Ritschl dem Versuch Hofmanns, das Christentum von der Geschichte aus zu verstehen, entgegenbrachte. Infolge dessen konnte Ritschl sogar dazu seine relative Zustimmung erklären, daß Hofmann seine Menschheitstheologie als „eine Art Philosophie der Geschichte“ darzustellen versuche.[1]) Damit läßt Ritschl Hofmanns Verfahren, Gott wirklich in die

---

[1]) Leben II. S. 328.

Geschichte hineinzuziehen, gelten. Aber wenn er nun weiterhin erklärt, der Fehler bei Hofmann sei nur, „**wie** er Gott selbst in die Geschichte hineinzieht",[1]) so weist das auf einen tiefgreifenden Unterschied zwischen beiden. Bei Hofmann trifft auf der einen Seite das spekulative Interesse mit dem Einfluß Collenbuschs darin zusammen, daß Gott in Christo ganz als Mittel der Menschen erscheint. Für Ritschl dagegen ist Jesus Christus ausschließlich die Offenbarung des göttlichen Zwecks, und alles, was darüber hinausgeht, wird von ihm als falsche Metaphysik bekämpft. Jedoch bei keiner dieser beiden Auffassungen kommt der Begriff zu seinem Recht, den Hofmann auf der andern Seite als den Grundpfeiler seiner ganzen Theologie aufstellt: die persönliche Gemeinschaft des Menschen mit Gott. Collenbusch verletzt Gottes persönliche Majestät, indem er Gott zum Diener des Menschen macht. Ritschl bringt zwar die religiöse Überzeugung von Gottes persönlicher Erhabenheit über die Welt zur gebührenden Geltung; aber er vermag durch seine Theologie des Zwecks keine wirkliche Gottes**gemeinschaft** zu begründen. Dieses Ziel Hofmanns ist vielmehr nur durch den Gedanken zu erreichen, daß **Gott in Christo** sich für uns zum Mittel macht, um seinen Zweck durchzuführen.

Demgegenüber hat E. Cremer in seiner Schrift von der stellvertretenden Bedeutung der Person Jesu Christi die These durchgeführt, die Geschichte Jesu sei dahin zu verstehen, daß Jesus nach Gottes Willen, statt das Gericht an den Menschen zu vollziehen, das Gericht über die Menschen auf sich nimmt. Von da aus ergibt sich für Cremer die Kritik an Hofmann und Ritschl, daß beide dem Gerichtsgedanken nicht gerecht zu werden vermögen, oder ihn vielmehr eliminieren, da Hofmann Jesum zu ausschließlich als den Repräsentanten der Menschheit,

---

[1]) l. c. S. 328.

Ritschl ihn nur als Verkündiger der Liebe Gottes denke. Daß die hierin ausgesprochene Charakteristik Hofmanns und Ritschls den Sinn ihrer Gedanken nicht erschöpft, ist oben dargetan worden. Außerdem aber hat Schlatter gegen E. Cremer darauf aufmerksam gemacht, daß nach biblischer Anschauung „dem das irdische Leben führenden Christus ein für allemal die Ausrichtung des göttlichen Gerichts entzogen ist" und „diese jetzt nicht als Möglichkeit, sondern nur als Unmöglichkeit vor ihm steht".[1]) Die Jesu gestellte Alternative war vielmehr die, entweder sich von den ihn verwerfenden Menschen zu trennen und statt dessen Gott für **sich** in Anspruch zu nehmen — oder sich mit ihnen zusammen zu schließen und dadurch Gott für **sie** in Anspruch zu nehmen. Indem Jesus das letztere tat, hat er die schuldige Menschheit nicht durch Vollzug des Gerichts von Gott abgestoßen, sondern sie zu Gott gebracht, indem er die Schuld auf sich genommen hat.

Die von Ritschl aufgestellte Analogie mit der menschlichen Verzeihung reicht nicht aus, um das Verhältnis zwischen Gott und den Menschen erschöpfend darzustellen. Jede ernste menschliche Verzeihung ist eine Glaubenstat auf Hoffnung. Ihr Recht ist abhängig von dem Erfolg, den sie mit sich bringt, und dieser beweist oft genug, daß sie auf irrtümliche Voraussetzungen gegründet und an einen Unwürdigen verschwendet worden ist. Wir verzeihen oft, wo wir erst strafen sollten; und andrerseits schlägt manche Strafe unheilbare Wunden, während die Verzeihung hätte retten können. In solchen Fällen gibt uns die Aufrechterhaltung der sittlichen Weltordnung gar keinen Halt, wenn nicht hinter dieser Ordnung der lebendige Gott steht, der uns das Recht zu verzeihen durch seine freie Gnade verbürgt und der auch unsere Mißgriffe zum besten führen kann. Der Christ kann nur darum ohne Bestrafung der Schuldigen

[1]) Jesu Gottheit und das Kreuz. Beiträge zur Förderung christlicher Theologie V, 5. Gütersloh 1901. Seite 52, Anmerk. 2.

verzeihen, weil er die sittliche Weltordnung über sich hinaus in Gott gegründet weiß.[1]) So muß, wenn die sittliche Weltordnung nicht aufgehoben werden soll, **Gottes Verzeihung, anders als die menschliche, die Betätigung dieser Ordnung** selber sein. Infolge dessen entspricht ihr menschlicherseits nur diejenige Verzeihung, welche mit der Strafe verbunden ist, also nach Hebräer 12 die väterliche Züchtigung als das Merkmal wahrer Vaterschaft. Damit wird nicht ein Zurücklenken auf die rechtliche Vergeltungstheorie inauguriert. Denn die Ausübung des göttlichen Gerichtes liegt gänzlich jenseits dieser Analogie. Aber ebenso wenig handelt es sich hier um den Utilitarismus einer flachen Pädagogik. Wenn Ritschl darüber spottet, daß Hugo Grotius „aus Versehen" dem orthodoxen Begriff der Strafsatisfaktion für vergangene Sünden den pädagogischen Gedanken eines Strafexempels zur Verhütung künftiger Sünden untergeschoben habe,[2]) so trifft er damit gewiß die Schwäche aller Aufklärungstheologie. Allein er hat kein Recht, diesen Vorwurf auf jede Verwendung eines nicht rein rechtlichen Strafbegriffs auszudehnen. Denn er übersieht dabei eine Tatsache, welche ihm selbst besonders nahe liegen sollte, nämlich das Vorhandensein einer **sittlichen** Strafe. Die sittliche Strafe will weder bloß das Recht, noch bloß die Pädagogik wahren, sondern sie bringt beide zu einer höheren Einheit, die in Gott gegründet und darum im christlich-sittlichen Bewußtsein unmittelbar gegeben ist. Sie verfolgt allein den Zweck der Buße, d. h. sie will das Unrecht des Schuldigen und das Recht des Verletzten in einer Form geltend machen, welche die Gemeinschaft zwischen beiden nicht auflöst, sondern

[1]) Diese Begründung kann nicht wiederum eine rein sittliche sein. Denn da die christliche Sittlichkeit mit der Möglichkeit einer Verzeihung steht und fällt, wie Ritschl mit Recht geltend gemacht hat, wird sie nach dem oben Abgeleiteten nur durch die religiöse Begründung auf Gottes Gnadenwillen möglich.

[2]) R. u. V. I. S. 336, cf. III. S. 524.

vielmehr betätigt. Der Vater, der sein Kind in rechter Liebe straft, übt an Gottes Stelle Vergeltung für die Verletzung der göttlichen Ordnung, und bringt eben dadurch das Kind zur Anerkennung dieser Ordnung und zur Besserung. Wird nur das eine oder das andere dieser beiden Momente für sich allein durchgesetzt, dann ist der Erfolg entweder Trotz oder Heuchelei. Je mehr aber ein Kind zur sittlichen Persönlichkeit heranreift, desto mehr wird es der tätlichen Strafakte der Eltern entbehren können und vielmehr in deren bloßem Kummer über seine Verfehlungen die schwerste Vergeltung empfinden, welche zugleich am unmittelbarsten zur Besserung führt.

Doch diese Analogie mit der väterlichen Verzeihung bedarf auf der andern Seite durchaus der Einschränkung. Daß der Vater seinem Kinde verzeiht, ist das Natürliche; daß der heilige Gott den sündigen Menschen verzeiht und sie erst wieder zu seinen Kindern macht, muß immer ein Wunder bleiben, das allein in Gottes freier Gnade beruht. Hier tritt die von Ritschl verwertete Analogie mit der Versöhnung zwischen zwei **selbständigen** sittlichen Persönlichkeiten in der entsprechenden Modifikation ein. Die rein sittlich gedachte Persönlichkeit hat das gute Recht, sich unbedingt durchzusetzen und jeden, der dieses Recht verletzt, unter das Gericht der sittlichen Weltordnung zu stellen. Daß sie um Gottes willen darauf verzichtet und vielmehr selbst für die Schuld ihres Beleidigers eintritt, kann unter keine allgemeine Regel und erst recht nicht unter den Begriff der sittlichen Pflicht fallen, sondern behält jederzeit den wunderbaren Charakter des freien, nur in Gott gegründeten Entschlusses. — Auf das Kreuz übertragen, ergibt diese Analogie, daß Gott in Christi Tod unsere Schuld auf sich nimmt, statt sie durch das Gericht von sich zu stoßen. Würde Jesus selber das Gericht **üben,** dann würde er fälschlich an Gottes Stelle und den Menschen gegenüber treten; hätte er das Gericht an sich **erfahren,** dann träte er auf die Seite der

Menschheit in einer Weise, die seinen Gegensatz zu Gott einschlösse. Kombiniert man aber beides, dann treffen zwei heterogene Gedanken unvermittelt aufeinander, statt daß eine wahre Mittlerschaft zwischen Gott und den Menschen erreicht würde. Nach der orthodoxen Lehrweise stößt Gott einmal die Menschen durch das Gericht über Christum von sich, um dann auf der andern Seite ihnen durch das Verdienst Christi die Möglichkeit zu geben, Gott selbständig gegenüber zu treten. Jedes dieser beiden Momente ist das Gegenteil von Gemeinschaft, und der Fehler liegt darin, daß die eine Seite des Wirkens Jesu nur auf Gott, die andere nur auf die Menschen bezogen wird. Nach Hofmann und Ritschl dagegen ist Jesu ganzes Werk, auch sein passiver Gehorsam, Gottes Gabe an die Menschen, und zugleich mit dem aktiven Gehorsam Gabe der Menschen an Gott: Opfer, nicht Begründung eines Rechtsanspruches gegen Gott. So kommt es zu einer wirklichen Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen. Aber außerdem darf nun das wahrhaft Religiöse an der orthodoxen Lehre, nämlich die Betonung des absoluten göttlichen Rechtes und das Interesse an der völligen Tilgung der menschlichen Schuld, nicht verkürzt werden. Man darf nicht wie Hofmann vor der Konsequenz zurückschrecken, daß Gott selbst Jesu den Tod angetan hat, weil Gott selbst in ihm unsere Schuld auf sich nehmen wollte, um sie ganz zu tilgen. Die Gabe Gottes an die schuldigen Menschen kann nur eine solche sein, welche unmittelbar die Buße weckt und damit die Absolutheit des göttlichen Rechtes anerkennt. Der Ausdruck dieser Absolutheit ist der als der Sünde Sold von Gott gesetzte Tod. Weil der Mittler unseres Heils es durch eigene freie Tat für Recht erklärt hat, daß Gott diesen Tod der menschlichen Sünde wegen von ihm zu fordern hat, darum ist unsere Schuld gesühnt. Dieser Straftod ist kein Gericht. Denn das Gericht ist immer ein endgültiges Urteil, und Gott hätte uns danach

in Christo zuerst verworfen und uns dann wieder angenommen. Nach der Schrift aber ist Jesu Tod die Umwandlung des Gerichtsverhältnisses in ein Gnadenverhältnis.[1] Das Kreuz offenbart es uns mit der Gewißheit einer geschichtlichen Tatsache und doch als das immer neue große Wunder einer freien Gottestat, daß die Welt **ohne** Christum schon gerichtet ist, weil das Heil für sie von Rechts wegen tot ist — daß aber Gott **in** Christo der ganzen Welt ein Heil bereitet hat, das durch den Tod zum Leben hindurchgedrungen ist und nichts anderes enthält als *χάριν ἀντὶ χάριτος*.

Schließlich kommt auf diese Weise auch die von Ritschl so eindringlich vertretene subjektive Wirkung des Todes Jesu in einem Sinne zur Geltung, durch welchen Hofmanns Unzulänglichkeit überwunden wird. Hofmanns Theologie des neuen Lebens findet an dem Fortbestehen der Sünde im christlichen Wandel ihre Grenze. Wie wenig Hofmann mit dieser Tatsache fertig zu werden vermag, zeigen die widerspruchsvollen Sätze seiner Ethik: „Wir entfallen Christo durch die Sünde, treten mit unserm eigensten Wesen in Widerspruch. Christus ist uns näher als Adam, Christsein näher als Menschsein. Also sollen (!) wir vielmehr unserm eigensten Wesen treu bleiben."[2] Demgegenüber weist Ritschl den Weg, wenn er die religiöse Gewißheit ganz unabhängig vom Handeln auf sich selber stellt. Aber er hat es nicht zu begründen vermocht, daß diese Gewißheit trotz des Schuldgefühls entstehen und daß andrerseits das Schuldgefühl trotz dieser Gewißheit wach gehalten werden kann, ohne daß die Einheit des Bewußtseins zerrissen wird. Der von ihm zu Hülfe genommene objektive Begriff der Gemeinde hat vielmehr auf die selbständige Persönlichkeit zurückgeführt. Inwiefern aber das objektive Heil dem einzelnen direkt zugute kommen kann, wird wiederum von Hofmann in

[1]) Röm. 1—3. Gal. 3. Luk. 19, 10. Joh. 3, 16 ff.
[2]) Ethik S. 100.

dem oben bezeichneten Aufsatze dahin ausgedrückt, daß der am Kreuz gestorbene Christus als der Erhöhte „nun jeden einzelnen in unablässiger Tätigkeit bei seinem Vater vertritt".[1]) Damit kommt die auch von Ritschl unbedingt festgehaltene Objektivität des Heils in einer dem christlichen Bewußtsein entsprechenden Weise zum Ausdruck. Aber es bleibt bei diesem Gedanken Hofmanns die Meisterfrage Ritschls noch ungelöst, welche subjektive Funktion der Bestimmtheit des Subjekts durch das Objekt entspricht. Nach Anweisung Ritschls ist diese Funktion ausschließlich von der Heilsbedeutung der Person Jesu Christi abzuleiten. Als solche hat sich oben ergeben, daß in Jesu Christo der Mensch von sich aus Unrecht, aber von Gott aus Recht bekommt. Die dem entsprechende subjektive Funktion ist die Buße. In ihrer Forderung faßt sich die Bedeutung des Lebens Jesu Christi,[2]) in ihrer Wirkung die Bedeutung seines Todes für den Menschen zusammen, der auf Grund der Auferstehungstatsache den erhöhten Herrn im Glauben ergreift. Dabei sind Buße und Glaube untrennbar eins, wie der gekreuzigte und auferstandene Christus eine Einheit ist. Die Buße ist nicht Verzweiflung über sich selbst, sondern Anerkennung des Rechtes Gottes, sie blickt ganz von sich weg auf Gott. Darum ist sie weder das böse Gewissen, wie sie im Streit gegen Hofmann und Ritschl wohl geschildert worden ist, noch hat Hofmann ein Recht, sie dadurch abzuschwächen, daß er sich auf die Möglichkeit eines irrenden Gewissens beruft. So ist der Glaube auch nicht, wie bei Hofmann, der Blick auf das neue Leben, welcher durch jede neue Sünde gestört wird und sich schließlich ganz auf die Gemeinde als das erweiterte, gleichsam objektivierte christliche Selbstbewußtsein zurückziehen

---

[1]) l. c. S. 297, daneben bleibt natürlich für H. die Gebundenheit an die Gemeinde bestehen, cf. l. c. S. 287.

[2]) Markus 1, 15.

muß, sondern er ist „Betätigung der Empfänglichkeit".[1]) Er tut nichts, als daß er Gottes Gabe in Christo annimmt, und seine einzige Bedingung ist der Wille, sich von Gott alles geben zu lassen, statt sich selbst irgend etwas zu geben. Der Christ empfängt mit der Vergebung die völlige Austilgung der Schuld und zugleich die ungestörte Gewißheit, daß er die Sünde überwindet. Denn die Sünde ist aus seinem Verhältnis zu Gott nicht ausgeschieden, sondern in dasselbe aufgenommen: sie treibt ihn zu Gott, selbst dann, wenn Gott ihn strafen muß. Denn in Christo hat er auch den strafenden Gott für sich. Aus solchem Glauben kann ein Vertrauen erwachsen, das Ritschls ernste Ehrfurcht ebenso umschließt, wie Collenbuschs kindlich-fröhliche Zuversicht auf „die allerbesonderste Vorsehung Gottes". Auf diesem Grunde baut sich endlich auch eine Gemeinschaft auf; denn den Glaubenden, der von sich weg auf Gott gewiesen ist, weist Gott auf die Gemeinschaft zurück, damit er in ihr betätige, daß er nicht sich, sondern Gott gehört.

So ist die Theologie, von der Tatsache des Todes Jesu zum Glauben des einzelnen und von dort aus zur Gemeinde der Gläubigen gelangend, bei engster Beziehung auf das Menschliche dennoch theozentrisch.

---

[1]) M. Kähler, Die Wissenschaft der christlichen Lehre. 3. Aufl. Leipzig 1905. Zweiter Lehrkreis S. 223.

Thesen.

1. Bei dem Ausdruck „Knecht Gottes“ im Deuterojesajas ist der Wechsel zwischen Individual- und Kollektivbedeutung aus dem Stellvertretungsgedanken zu erklären.

2. Im Opferbegriff des Hebräerbriefs sind Stellvertretung und Selbstvollendung zu einer *untrennbaren* Einheit verbunden.

3. Hebräer 12, 2 ist der *τῆς πίστεως τελειωτής* der Vollender unseres Glaubens, weil er der Vollender seines eigenen Glaubens ist.

4. Jede Wertung des Lebens Jesu, welche von seinem Tode absieht, ist falsch.

5. Die Taufe ist die Zueignung der Kreuzestatsache an den einzelnen durch Vermittlung der Gemeinde.

6. Die dem Kreuz entsprechende und von ihm gewirkte subjektive Funktion ist die Buße.

7. Heilsglaube und Vorsehungsglaube verhalten sich zueinander wie Buße und Demut.

8. Besondere Katechismusstunden sind ausschließlich dem Konfirmandenunterricht vorzubehalten.

9. Der Begriff der Gemeinschaft setzt den der selbständigen Einzelpersönlichkeit *voraus*.

10. Das Problem der Willensfreiheit ist unlösbar, weil es auf falscher Fragestellung beruht.

Lebenslauf.

Bernhard Wilhelm Franz Steffen wurde geboren am 12. Februar 1886 als ältester Sohn des Kaufmanns Franz Steffen zu Kammin in Pommern. Er besuchte nach einjährigem Privatunterricht die Kamminer Seminarschule, dann die dortige Domschule von Sexta bis Quarta, bezog Ostern 1898 das Königliche Marienstiftsgymnasium in Stettin und absolvierte dort das Abiturientenexamen im März 1904. Er wählte sich das Studium der Theologie und studierte S.-S. 1904 in Tübingen, W.-S. 1904 bis S.-S. 1906 in Halle und W.-S. 1906 bis S.-S. 1907 in Berlin. Seine theologischen Lehrer waren die Herren Professoren D.D. Schlatter, Häring — Kähler, Lütgert, Loofs, Kautzsch, Haupt, Bornhäuser — R. Seeberg, Harnack, Gunkel, Kaftan und Kleinert. Unter diesen weiß er sich den Herren Proff. Kähler, Lütgert, Seeberg und Schlatter zu besonderem Danke verpflichtet. — — Am 21. November 1905 verlor er seinen Vater. Im Winter 1907/08 blieb er bei seiner Mutter in Kammin und bestand im April 1908 vor dem Königlichen Konsistorium zu Stettin sein erstes theologisches Examen. Dann ging er auf das Predigerseminar in Soest und empfing dort reiche Anregung zu wissenschaftlicher Weiterarbeit. Nach drei Semestern kehrte er nach Hause zurück, um mit seiner Dissertation zu beginnen. Am 29. Juli 1910 bestand er vor der theologischen Fakultät in Halle sein Lizentiatenexamen und am 1. Oktober 1910 vor dem Königlichen Konsistorium zu Stettin sein zweites theologisches Examen. Am 16. Oktober 1910 wurde er zum Hilfsprediger an der Stettiner Schloßkirche ordiniert, wo er seitdem tätig ist.



